

SÉRGIO CZAJKOWSKI JÚNIOR

**OS ECOS DA (PÓS)-MODERNIDADE NA REALIDADE JURÍDICA BRASILEIRA
– DA NECESSIDADE DE SE OUVIR “O OUTRO”**

Monografia de Conclusão de Curso apresentada ao curso de Direito, como requisito parcial à conclusão do Curso de Direito Noturno, Setor de Ciências Jurídicas Aplicadas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: professor **Ricardo Marcelo Fonseca.**

Co-Orientadores: professor **Celso Ludwig** e professor **Luís Fernando Lopes Pereira.**

**Curitiba
2001**

SUMÁRIO

RESUMO	vi
1. INTRODUÇÃO.....	1
2. ALGUNS APONTAMENTOS INICIAIS	2
2.1. A Importância do Tema e do seu Estudo	3
2.2. Os Ecos e a sua Significação	6
2.3. A Nova Sociedade ..	9
2.4. A Abordagem do Tema e a sua Interdisciplinariedade	11
2.5. Um Olhar Frankfurtiano sobre a História e o Direito	13
3. UMA VISÃO PARADIGMÁTICA DA EVOLUÇÃO	16
3.1. Introdução	16
3.2. O Conceito de Paradigma e de Salto Paradigmático	17
3.3. As Duas Fases do Paradigma	19
4. OS TRÊS PRINCIPAIS PARADIGMAS	22
4.1. Introdução	22
4.2. O Paradigma Ontológico ou Paradigma do “Ser”	22
4.3. O Paradigma Mentalista ou Paradigma do “Pensar”	23
4.4. O Paradigma da Linguagem ou Paradigma do Agir Comunicativo	24
5. O PARADIGMA DO SER	25
5.1. Introdução	25
5.2. A Escola de Eléia (Parmênides e Zenão)	27
5.3. A Escola de Éfeso (Heráclito)	30
5.4. Platão	32
5.4.1. A Estrutura do Mundo	32
5.4.2. A Teoria da Verdade	33
5.5. Aristóteles	34

5.6.Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e a Influência Grega na Cultura Cristã	34
6. O PARADIGMA MENTALISTA	35
6.1.Do Renascimento ao Idealismo Alemão	36
6.2.O Racionalismo e o Empirismo	37
6.3. Os Ideais Iluministas e o Sonho Moderno	38
6.4.A Caracterização do Projeto Iluminista	39
6.5.As Supostas bases da Modernidade	41
6.6.A Origem da Escola de Frankfurt	44
6.7.A Razão Fundamental	45
6.8.O Saber e os seus Interesses Constitutivos	47
7. O PARADIGMA DA LINGUAGEM	49
7.1.A Teoria da Razão Comunicativa	49
7.2 A Análise da Linguagem	50
7.3 A Teoria da Competência Comunicativa	51
7.4 O Potencial Emancipatório da Ação	52
7.5.A Razão Comunicativa	53
7.6.A Crise do Mundo Moderno	55
7.7.A Educação	56
7.8.Alguns apontamentos sobre a Ordem Jurídica	58
7.9.Algumas Críticas à Teoria da Ação Habermas	59
7.10. A Necessidade de uma Releitura de Heráldico para a Aceitação do “Outro”	60
8. ALGUNS APONTAMENTOS DUSSELIANOS	62
8.1.Introdução	63
8.2.Alguns Conceitos Dusselianos	64
8.2.1. Proximidade	65
8.2.2. Totalidade	65
8.2.3. Metafísica da Alteridade	66
8.2.4. A Exterioridade	67

8.3.O Ethos: O Fundamento	67
8.4.A Não Eticidade Dos Atos "Heróicos"	69
8.5.O Mal Ético Como Totalização da Totalidade	71
8.6.O Bem Ético Como Justiça	72
8.7.Consciência Ética Como Ouvir A Voz do Outro	72
8.8.A Legalidade da Injustiça	74
8.9.O Ethos da Dominação	75
8.10 O Ethos da Libertação	76
8.11. A Importância de um Ethos da Libertação	77
 9. CONCLUSÃO	 79

RESUMO

O presente trabalho intitulado: Os Ecos da (Pós)-Modernidade na Realidade Jurídica Brasileira” e tendo como subtítulo: “Da Necessidade de se ouvir “O Outro” ” tem o objetivo fundamental de, a partir de uma visão histórica, iniciada a partir dos filósofos clássicos gregos, indo culminar com o pensadores da atualidade, procurar tentar explicar o motivo que levou o Direito, ao longo dos tempos, a não conseguir atingir o seu objetivo fundamental que é justamente o que promover justamente a inclusão dos “outros” dentro do seu rol de proteção. De tal sorte que o Direito da atualidade é feito por poucos e o pior de tudo é feito tendo como objetivo fundamental o atendimento dos anseios de somente uma parte da população. Do mesmo modo, tem-se a intenção de demonstrar que os problemas que se fazem presentes na nossa atual realidade jurídica possuem a sua origem em toda uma forma de pensamento, a qual fora construída ao longo dos tempos, e não de uma forma instantânea, daí advindo a necessidade de se “promover uma viagem histórica” com o objetivo de se procurar entender, em última análise, um pouco mais sobre o nosso presente. Finalmente, procurou-se fazer uma abordagem de aspectos ligados à Modernidade, à Pós-Modernidade, ... sempre tentando se fazer uma contextualização com a nossa realidade jurídica brasileira, ao passo em que esta possui determinadas particularidades, as quais somente autores, os quais possuem uma vivência em relação aos problemas enfrentados pelos países periféricos (os “outros” dentro da atual conjuntura mundial), podem perceber.

OS ECOS DA (PÓS)-MODERNIDADE NA REALIDADE JURÍDICA BRASILEIRA – DA NECESSIDADE DE SE OUVIR “O OUTRO”

1. INTRODUÇÃO

"Águas mansas não fazem bons marinheiros" - Provérbio indiano

"Adversidades são grandes oportunidades" - Provérbio árabe

Sempre que um dado trabalho seja este um artigo, uma tese, uma dissertação, ou até mesmo uma monografia de final de curso (tal como no presente caso) se utiliza terminologias tais como: Pré-Modernidade, Modernidade, Pós-Modernidade, dentre outras, logo no seu título, nota-se que grande parte das pessoas acaba olhando tal iniciativa com certa ressalta, ou até mesmo com uma certa repulsa, dentro daquele estigma: “para que ficar se discutindo algo, que não tem nenhum tipo de influência direta sobre a minha vida?”, “temas tais como este não servem para coisa alguma” ou ainda: “por que deve-se discutir algo que no final das contas não se vai chegar a lugar algum ...”.

Ocorre que, acima de toda e qualquer tipo de crítica, que por ventura venha a surgir em relação a realização de um estudo mais aprofundado sobre a Modernidade (seja ele desenvolvido dentro do campo do pensamento que for), deve-se encarar trabalhar com tal temática: a superação ou não da Modernidade e a conseqüente implantação de uma Pós-Modernidade, tal como sendo um grande desafio, desafio este irrecusável para aqueles que desejam “remar contra a maré” do pensamento dominante, dentro do universo jurídico.

De tal sorte que, partindo-se da idéia central presente nos dois provérbios acima, pode-se ter uma idéia de quão importante é o desenvolvimento de uma temática em torno da idéia da (Pós-) Modernidade, ainda mais dentro da realidade jurídica brasileira, posto que um estudo tal como este permite que se faça toda uma reflexão sobre temas os quais, a princípio não possuiriam nenhum tipo de relação com o mundo jurídico, mas que por outro lado, caso analisados mais profundamente são a chave de todo o entendimento a respeito da nossa sociedade contemporânea.

Do mesmo modo, o presente trabalho foi fruto de uma idéia que surgiu no primeiro ano de faculdade e que foi amadurecendo aos poucos, com o passar dos anos, de tal sorte que a mesma acabou culminando com este trabalho acadêmico. Esta idéia, por seu turno, surgiu de

uma série de questionamentos, os quais todo e qualquer indivíduo que já teve algum contato seja ele direto ou indireto com o Direito já se fez, ou pelo menos um dia vai se fazer: “Por que o Direito, na atualidade, deixou de ser um instrumento de realização das aspirações sociais e se tornou um instrumento de opressão?”; “Será que o Direito sempre foi tal como o Direito da atualidade”, ou melhor ainda: “Desde quando o Direito possui este perfil opressor, bem diferente dos seus ideais libertários”, ...

O tema se torna ainda mais interessante quando se descobre que o atual estado de coisas não é algo tão recente quanto poder-se-ia inicialmente se imaginar, e que o mesmo está diretamente relacionado com determinadas correntes de pensamento, as quais tiveram a sua origem na Antiga Grécia, e que, por mais entranho que possa parecer aos mais céticos, possuem uma influência cabal dentro da formação do pensamento contemporâneo.

Por isto mesmo, o presente trabalho faz uma “viagem histórica”, iniciando a sua análise a partir dos estudos desenvolvidos por grandes nomes do pensamento grego, culminando esta com a tentativa de se compreender um pouco mais o pensamento de autores contemporâneos, muitos dos quais procuraram de alguma forma resgatar certos conceitos, certas afirmações, ... as quais foram desenvolvidos pelos autores gregos clássicos, justamente com o intuito de a partir de uma visão crítica do nosso passado poder-se tentar compreender um pouco mais do nosso próprio presente, tentando-se inclusive prever o nosso futuro, pois, por mais que não se queira, as épocas históricas são interdependentes e só é possível o seu entendimento a partir de todo um apanhado histórico, apanhado este que tentou-se realizar nas páginas que se seguem.

Finalmente, tal como Sören Kierkegaard disse certa vez: "A vida só pode ser compreendida olhando-se para trás; mas só pode ser vivida olhando-se para a frente."

2. ALGUNS APONTAMENTOS INICIAIS

“Crê no Direito como o melhor instrumento para o convívio humano.

Crê na Justiça como o objetivo normal do Direito.

Crê na Paz como o substituto piedoso da Justiça.

Acima de tudo, crê na Liberdade,

sem a qual não há Direito, nem Justiça, nem Paz”

Couture

"... Este é o meu lugar ao sol.

Eis o começo e a imagem da usurpação de toda a Terra."

Pascal

2.1. A Importância do Tema e do seu Estudo

Na atualidade, mais especificamente dentro da nossa realidade jurídica brasileira, nunca houve um momento igual a este, primado por tantas discussões a respeito de temas concernentes a uma suposta implantação de uma Modernidade Jurídica em solo brasileiro, sendo que alguns estudiosos vão além, chegando inclusive a propor a existência de uma Pós-Modernidade Jurídica (diante da idéia de que até mesmo a própria Modernidade Jurídica já fora superada).

Desta feita, o final do século XX, bem como o início do século XXI (tal como ocorreu na passagem do século anterior) são marcados por uma série de impasses e de perplexidades, sendo que a tônica da maior parte das reflexões gira em torno da idéia de "mudança" em todos os níveis sociais, as quais estão provocando alterações nunca vistas no passado, passado este que passa a ser visto com outros olhos. A sociedade parece viver, em escala global, e mais do que nunca, uma série de profundas e inéditas transformações, as quais culminam com uma forma bem diferente de encarar os fatos presentes, em detrimento dos acontecimentos passados.

"Cabe a reflexão, no entanto, de que a destruição do passado, isto é, a destruição dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas, tem sido uma característica neste final de século XX."¹, ou seja: a nossa sociedade atual acaba tomando uma postura muito forte de negação do passado, diante da falsa impressão de que o mesmo exerce uma pequena influência sobre o seu modo de pensar, o que no fundo é um grande erro, pois como Walter Benjamin claramente colocou "o passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção"², na medida em que o passado acaba tendo um importantíssimo papel no que tange ao "despertar", na proporção em que é justamente nos momentos de perigo em

¹ **HOBSBAWN**, E. *Era dos Extremos : O breve século XX - 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 13.

que se encontra o presente, que o passado relampeja, fazendo com que sua imagem redentora seja dirigida ao sujeito histórico, o “iluminando”.

Da mesma forma, do ponto de vista da percepção do cidadão comum, este final de século pertence ao movimento, pertence à mudança. Tanto em extensão, quanto em intensidade, as transformações envolvidas na Modernidade são mais profundas do que a maioria das mudanças características dos períodos anteriores. Porém é muito importante que se tenha em mente que, tal como o professor Jayme Teixeira Filho escreveu no seu artigo intitulado: *Conhecimento, Tecnologia e Organização Evolução - Conflitos e Perspectivas* que tanto a percepção de aceleração, quanto de descontinuidade, advêm do “descolamento” das relações sociais, isto é, “a extração das relações sociais dos contextos locais de interação e sua reestruturação em outras escalas de espaço-tempo”³, o que faz com que as pessoas possuam toda uma dificuldade em compreender as noções temporais de passado, presente e futuro, criando-se a falsa noção de que o passado sempre representa algo ultrapassado e por isto mesmo ruim, ao passo em que o futuro representa o vir a ser, que por conseguinte possui toda uma conotação positiva, noção esta de muito forte importância para a compreensão do fenômeno da Modernidade.

Por outro lado, se a “tradição”, vista esta como um espelho do nosso passado, pode ser vista como o “texto constitutivo” de uma sociedade (como alicerce fundamental da mesma), texto segundo o qual “o presente se encontra interpretado e tratado, então a perda do vínculo com a tradição traz a aparente desordem que sentimos na interpretação do presente”⁴. Por isto mesmo, é uma atitude completamente sem sentido se fechar os olhos para o passado, pois só com uma interpretação mais profunda do passado é que podemos compreender o presente.

Da mesmo modo, não se pode ver o passado como sendo sinônimo de clássico, de antigo ou de arcaico, pois geralmente associamos tradição como sendo “folclore, patrimônio, pretérito. Poucas vezes nos ocorre pensar o tradicional como um conjunto de instituições e valores, oriundos de uma história recente, e que se impõe a nós como uma moderna tradição, um modo de ser”⁵, e a não interpretação do passado, possibilita que se veja o presente como uma grande desordem, no entanto como Marshall Bermann, a partir de uma leitura do escritor

² BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo. Brasiliense. 1987. p 224.

³ GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge. Polity Press. 1990. p 21.

⁴ BALANDIER, G. *A Desordem*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 39

⁵ ORTIZ, R. *Mundialização e Cultura*. São Paulo. SP. Brasiliense. 1998. p 195.

russo Dostoiévski, coloca: “ (...) aquela desordem que é, na verdade, o mais alto grua da ordem burguesa (...)”⁶, de tal sorte que se existe alguém realmente interessado em se “apagar o passado” são as elites, posto que as mesmas pretendem que toda a sociedade passe a ver o passado sob o seu prisma (ou seja: como sendo algo negativo e que deve ser esquecido) e não tal como uma fonte riquíssima de conhecimentos ainda a serem explorados.

No entanto, deixando um pouco de lado a questão atinente a superação ou não da Modernidade, do tão ovacionado “Projeto Moderno”, surge o grande questionamento: “Será que este movimento conseguiu mesmo ser implantado em nossa realidade jurídica? Ou será que o mesmo não passou de um mero “projeto”, o qual ainda nem se quer saiu do papel?”. De tal sorte que a realidade jurídica brasileira teria sido mesmo permeada pelos valores modernos, ou tão somente pelos seus “ecos”, os quais são uma repetição imperfeita da verdadeira fala (da verdadeira essência)? Fazendo com que o nosso passado, visto este enquanto perspectivas de realização, foi realmente superado, ou meramente esquecido (sob a falsa alegação de que o mesmo não tem mais importância)?

Deste modo, poderia até mesmo ocorrer um questionamento, no sentido de que até que ponto, no que tange mais especificamente a realidade jurídica brasileira, todos os debates que giram em torno da questão da Modernidade, bem como em relação a própria Pós-Modernidade, não passam de meras discussões acadêmicas, sem que estas tenham um real respaldo prático; posto que o próprio conceito de Modernidade, poderia ser concebido tal como sendo um “conceito ideológico”⁷, sendo que a partir da interpretação do mesmo (não havendo um única, diga-se de passagem) poder-se-ia promover toda uma hierarquização da sociedade.

O “moderno”, dentro desta visão acabaria sendo ditado em detrimento do elemento “tempo”, fazendo com que com “o passar do tempo” as coisas fossem se tornando “arcaicas e/ou ultrapassadas” ou “modernas e/ou atuais”, ou ainda “pós-modernas”, transformando o padrão “tempo” e não mais o “modo de pensar” na unidade de medida de todas as coisas, o que poderia fazer com que se tivesse a impressão de que um trabalho com tal temática, fosse inócuo, posto que o mesmo se propõe a discutir algo, que está se tentando construir, ou na melhor das hipóteses tentou ser construído, para ser posteriormente alterado.

Porém, por mais estranho que possa parecer, o ponto fulcral de tudo está justamente neste “não-implementar”, no estudo deste “projeto inacabado de Modernidade”, não em termos temporais e sim enquanto formas de pensamento, posto que a partir do momento em que se

⁶ **BERMANN**, M. *Tudo o que é Sólido desmancha no Ar: Marx: Modernismo e Modernização*. p. 85.

conseguir entender quais eram, inicialmente, as reais propostas modernas, e como estas acabaram sendo implementadas na realidade jurídica, (em outras palavras, na prática), ou pior ainda, no que foram convertidas, ao longo dos tempos, pode-se entender com mais clareza porque, na nossa atualidade brasileira, o Direito e a Justiça já não mais trabalham em sinergia, de tal sorte que o Direito não mais representa a Justiça e vice-versa. O que fez com que com o passar do tempo, a própria Modernidade Burguesa acabasse e se tornasse algo “ultrapassado”, deixando de representar uma ruptura e passando a ditar o tradicional. Ao ponto que em que, o Direito deixou de ser um instrumento de liberdade e passou ser um real instrumento de dominação, de repressão de uma pequena elite sobre a ampla maioria da população, ao passo em que o Direito acabou sendo reduzido a um mero instrumento e não mais uma ciência. Acontecimento este que também é um reflexo direto da tradição filosófica ocidental vigente, da “a ontologia da totalidade , negadora do outro como outro”⁸, nas palavras de Enrique Dussel.

2.2. Os Ecos e a sua Significação

Caso recorra-se a um dicionário, ou a uma enciclopédia, no sentido de se saber com mais precisão o que vem a ser um “Eco”, ou “Ecos”, pode-se deparar com uma infinidade de significações, tais como:

“fenômeno de reflexão de uma onda sonora em um obstáculo físico, observado pelo ouvinte como a repetição de um som emitido por uma fonte. Uma onda de som, além de alcançar diretamente o ouvinte, pode bater num obstáculo relativamente afastado e alcançar, alguns segundos (ou frações de segundo) depois, o mesmo ouvinte, produzindo-se o eco”⁹

ou: “som refletido por um corpo, obstáculo que produz eco, lugar onde o som é representado, grito, brado, reflexo, repercussão, acolhimento, boato, som atenuado, recordação, rumor, ...”¹⁰ dentre outros.

Já, no caso do título da presente apresentação, o termo “eco”, foi utilizado dentro de uma acepção bem específica, que justamente é a de: “repercussão imperfeita, som atenuado, rumor, ...”, na medida em que, por mais que se tenha a impressão de que se vive numa

⁷ ORTIZ, R. *Mundialização e Cultura*. São Paulo. SP. Brasiliense. 1998. p 215.

⁸ GOLFE, O. L. *O Mesmo, o Outro e o Ethos Latino-Americano*. (art)

⁹ RABAÇA, C. A. & BARBOSA, G. *Dicionário de Comunicação*. Editora Codecri, Rio de Janeiro. RJ. 1878. P. 167.

¹⁰ GRANDE ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL. Círculo do Livro. Vol. 11. p. 2045.

sociedade, a qual se intitula “moderna”, “cerca de oitenta por cento dos habitantes do planeta ainda vivem na Pré-Modernidade”¹¹, ou seja, no caso especial do Brasil, país pertencente a “periferia mundial”, ou ao “Terceiro Mundo” (utilizando uma acepção dos tempos da Guerra Fria) este quadro ainda é mais gritante.

Por isto mesmo, um ponto muito importante a se considerar no atual contexto mundial são as gritantes desigualdades sociais. Pois, como se sabe, as transformações não se dão, nem podem se dar, de forma homogênea sobre um conjunto heterogêneo de culturas, riquezas naturais, sistemas políticos e diferenciadas capacidades produtivas, ou seja: o próprio projeto Moderno deve ser visto sempre de uma forma contextualizada. Porém, a situação que se apresenta hoje em dia é por demais desigual. O quadro a seguir, por exemplo, exemplifica algumas diferenças marcantes, comparando renda per capita, porcentagem de analfabetos e acesso ao saneamento básico em diferentes países do mundo.

PAÍS	PNB/CAPITA US\$	%ANALFAB. ADULTOS	%POP.C/ SANEAM.
SUIÇA	40 630	< 5 %	100
EUA	26 980	< 5 %	85
BRASIL	3 640	17 %	73
ÍNDIA	340	48 %	29
MOÇAMBIQUE	80	60 %	23

Fonte: Relatório sobre o Desenvolvimento Mundial¹²

Além do mais, a idéia de “eco” possui uma outra significação muito interessante, a qual pode ser facilmente percebida na realidade brasileira, a idéia de que a realidade jurídica não é construída visando-se o bem estar do “outro” e sim benefícios próprios, ou seja: o “eco” seria a alegoria daquele que fala não para ser ouvido pelos outros e sim daquele que fala com a única intenção de poder ouvir a sua voz novamente. Isto tudo acontece quando "o Mesmo" fecha-se em si, torna-se supostamente auto-suficiente, melhor, etnocêntrico e “não aceita "o Outro", a alteridade, não aceitando por conseguinte o diferente, o novo, o dinâmico. Este, se

¹¹ **ARRUDA JR.** E. L. de. *Introdução à Sociologia Jurídica Alternativa*. São Paulo. SP. Editora Acadêmica. 1993. p. 17.

aceito, poderia constituir uma ameaça para o mesmo. O outro quase nem é percebido. Na ontologia da totalidade não há espaço para o Outro, pois "outro", neste sentido, significa o não-ser, a negatividade”¹³.

Por isto mesmo, partindo deste ponto de vista, a realidade jurídica brasileira acabou sendo influenciada por meras “fagulhas”, por simples “farpas” dos ideais da Modernidade Européia, os quais ainda acabaram se incorporando de maneira imperfeita a nossa realidade, fazendo com que tenhamos vários “brasis” dentro de um mesmo território. “Nos países de economia periférica, contudo, nem sequer as promessas da Modernidade foram cumpridas. Pré-Modernidade, Modernidade e Pós-Modernidade convivem em cada Estado-Nação, contemporânea e paradoxalmente. Tal paradoxo que amplia em face da globalização”¹⁴.

No caso brasileiro tem-se de um lado, um país moderno antenado às novas mudanças mundiais, as quais acabam tendo influências diretas no universo jurídico, não só local, mas também mundial (tais como: clonagens, inseminação artificial, casamento homossexual, eutanásia, ...), o qual acaba contrastando frontalmente com um país, de cunho predominantemente “feudal”, o “outro Brasil” (país que possui 17% de sua população analfabeta e 77% sem saneamento básico) no qual ainda vige a “Lei de Talião”. Ou seja, um país no qual os seus habitantes não possuem qualquer tipo de proteção jurídica, fazendo com que o poderio das elites acabe sempre prevalecendo face às classes sociais mais desfavorecidas, ao passo em que o fenômeno da Pós-Modernidade no Brasil é muito caótico, pois existem segmentos extremamente desenvolvidos, como os grandes centros urbanos, tais como Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro, ... , entretanto certos setores, tais como no sertão do brasileiro, nos quais a luta pela sobrevivência está num estágio similar ao feudalismo.

Renato Ortiz chega a afirmar que a Modernidade pregava um apelo ao “novo”, no entanto este movimento tentou se solidificar em solo brasileiro sem que houvesse uma “modernização” do Brasil, de tal sorte que os intelectuais sempre tiveram a intenção de serem por demais modernos, o que fazia com que as suas aspirações acabassem serem por demais utópicas, no que tange a nossa realidade. “O modernismo ocorreu sem a modernização, manifestando um hiato entre sua expressão e a sociedade que lhe dá sustentação”¹⁵. Por isto mesmo, deve-se ter em mente que o pensamento moderno (no sentido de atual) sobre a

¹² **BANCO MUNDIAL**. *Relatório sobre o desenvolvimento mundial 1997*. Washington: Oxford University Press, 1997. p. 224.

¹³ **GOLFE**, O. L. *O Mesmo, o Outro e o Ethos Latino-Americano*. (art)

¹⁴ **RAMOS FILHO**, W. *O Fim do Poder Normativo e a Arbitragem*. São Paulo. SP. LTr. 1999. p.69.

¹⁵ **ORTIZ**, R. *A Moderna Tradição Brasileira*. São Paulo. SP. Brasiliense. 1988. p 27.

Modernidade “se divide em dois compartimentos distintos, hermeticamente lacrados um em relação ao outro: “modernização” em Economia e política e “modernismo” em arte cultura e sensibilidade”¹⁶

Além, do mais, prossegue Ortiz, no sentido de que a nossa suposta Modernidade, bem como a latino-americana foi incompleta, ao passo em que não ocorreu um reapego às tradições nacionais, muito menos aos ideais iluministas, de uma “forma pura” e sim dentro de uma ótica eminentemente política.

Desta feita, o continente Latino-Americano, como um todo, foi e é fortemente marcado pela exploração, a exemplo do Brasil, sendo que desde a colonização de exploração continua sendo depauperado sem interrupção, fazendo com que a figura do “outro” seja cada vez menos respeitada, de tal sorte que a figura do outro, dentro da realidade brasileira não é coisa alguma, o outro não pode nem mesmo se comunicar muito menos ouvir os “ecos” da sociedade.

2.3. A Nova Sociedade

Deixando-se um pouco de lado a temática concernente a realização ou não de uma Modernidade na nossa sociedade, deve-se ter em mente a seguinte idéia: independentemente da Revolução Francesa, ter ou não sido efetivamente uma revolução em termos efetivamente prático, o grande fato é que: a mesma marcou o início da dominação dos valores burgueses em nossa sociedade, decorrente da própria ascensão da classe burguesa enquanto classe política, econômica e culturalmente dominante.

Sendo que, na verdade, esta revolução cultural se iniciou muito antes, com o advento da Revolução Industrial, pois se institui, com o advento desta, o “Tempo Social”, ou seja: a medição do tempo através de instrumentos criados pelo homem, tal como o relógio. Sendo que o tempo, tal como nós o concebemos atualmente, é uma criação da sociedade capitalista, tanto que, antes Revolução Industrial, o homem era regulado pelo Tempo Natural.

A burguesia com o intuito de ampliar a produção cria uma nova concepção de tempo, criando uma concepção de tempo homogênea e linear, diante de uma fragmentação (fracionamento) do tempo com o objetivo de controlar o tempo ao máximo, fazendo com que o

¹⁶ **BERMANN**, M. *Tudo o que é Sólido desmancha no Ar: Marx: Modernismo e Modernização*. p. 86.

próprio sentido do tempo seja perdido. A cultura burguesa também implanta a idéia de combate ao ócio: o negócio, vendo o ócio, como algo negativo, responsável pelo atraso da sociedade.

No entanto, com a implantação da noção do “tempo burguês” ocorre sim, a fragmentação total do tempo, provocando uma alienação completa do indivíduo diante de uma não reflexão a respeito das coisas, tanto que o indivíduo perde a sua própria existência, tornando-se tão somente uma coisa. Ou seja: diante desta idéia de que tudo deve ser feito no menor tempo possível, os indivíduos não têm mais tempo para poderem apreciar o mundo, pois tudo deve ser feito de forma rápida, tal como ocorre com o tempo dos *flashes* da TV.

Do mesmo modo, como uma forma de exemplificar seus estudos a respeito deste tema, Marshall Bermann cita um trecho do livro: “O Capital” de Karl Marx, que exemplifica bem este novo momento histórico: “ao nascimento da mecanização e da indústria moderna (...) seguiu-se um violento abalo, como uma avalanche, em intensidade e extensão. Todos os limites da moral e da natureza, de idade e sexo, de dia e noite, foram rompidos. O capital celebrou as suas orgias”¹⁷.

O indivíduo, no sistema moderno, “morre”, posto que é diluído diante de uma dominação cultural das elites, ocorrendo uma total hipertrofia do olhar. A sociedade não pensa, não fala, não escuta, ... tão somente vê. No entanto é uma sociedade que não absorve nada e que por conseguinte não produz conhecimentos. O sujeito é lançado para o mundo das imagens, mas na maior parte das vezes o mesmo se quer tem noção disto. Por isto não se pode conceber nem Revolução Francesa muito menos a Revolução Industrial, simplesmente como sendo revoluções sociais, mas sim como sendo uma revoluções culturais, através das quais a sociedade começa a ser moldada segundo o ideário burguês.

Até mesmo os próprio ato do homem de pensar acaba ganhando novos contornos, fazendo com que este seja visto como uma forma de se tentar controlar os instintos do homem tidos como símbolos da fraqueza pela Modernidade. Isto faz com que o homem seja lançado numa luta sem sentido entre aquilo que o mesmo traz dentro de si, mas muitas vezes não compreende, e aquilo que lhe é imposto artificialmente pela sociedade, tanto que vivemos em uma sociedade a qual tenta a todo o custo “domar” o homem, dominando os sujeitos e calando os seus respectivos desejos. Ou seja: ocorre que o “homem deixa de se escutar”, ou seja: deixa de pensar por si mesmo e passa a pensar única e exclusivamente tal como a sociedade lhe impõe, também fazendo com que o homem comum deixe de se comunicar com os seus pares, e

¹⁷ **BERMANN**, M. *Tudo o que é Sólido desmancha no Ar: Marx: Modernismo e Modernização*. p. 85.

passa tão somente a ouvir as “vozes dominantes da sociedade”, ou pior ainda “os ecos” destas vozes.

Isto provoca a morte do sujeito enquanto ente pensante, pois a partir deste ponto o mesmo não é capaz de criar mais nada, se limitando tão somente a reproduzir aquilo que lhe é imposto. O homem substituiu o pensar, tão exacerbado pelos iluministas, pelo copiar/reproduzir, valores máximo da sociedade capitalista moderna. Prova disto é que as sociedades deixaram de serem regidas por um espírito único e homogêneo, o qual é defendido e compreendido por todos e passam, e que por isto mesmo provoca a real união entre as pessoas, e passam ser regidas por um imenso “vazio”, que faz com que as pessoas se distanciem cada vez mais dos seus semelhantes, uma vez que ocorre uma total perda do sentimento de luta em detrimento de uma sociedade melhor.

Isto se deve ao fato de que, as pessoas deixam de se verem tal como membros de um imenso grupo social e passam a enxergarem tal como se fossem entes independentes, os quais não precisam mais dos “outros”, acreditando que não são necessários referenciais externos para a sua compreensão do mundo. E pior de tudo, deixam de combater aqueles que os oprimem, pois passam a combater aqueles que dividem com as mesmas os mesmos espaços, ou seja: seus iguais, que passam a serem tidos como os grandes “vilões” pelo atual estado de coisas.

Ou seja: as classes dominantes criam a idéia de que os responsáveis pelo atual estado de coisas não são elas, que possuem uma quantidade desproporcional de bens, bem como de informações, e sim as classes subalternas, que possuem a infelicidade de possuir membros por demais. Isto faz com que o enfoque dos conflitos sociais deixe de ser travado entre classes sociais antagônicas (dominados x dominantes) e sim entre membros das classes sociais exploradas.

A culpa de todos os males da atualidade consequentemente acaba recaindo não mais na essência do espírito capitalista da acumulação desmedida, mas no fato de que existem indivíduos demais na sociedade, e que estes precisariam ser eliminados para que ocorresse o tão sonhado progresso, dentro da idéia de que: não importa acabar com a pobreza, o ideal é se acabar com os pobres ..., o ideal é se acabar com os “outros”.

2.4. A Abordagem do Tema e a sua Interdisciplinariedade

Desde logo, a escolha de uma proposta de trabalho, que trata de uma temática como a Modernidade (bem como a Pós-Modernidade), no que tange aos seus supostos efeitos práticos dentro da realidade jurídica pode gerar um certo espanto em determinadas pessoas, de cunho mais conservador, as quais vêem o Direito tão somente como mero instrumento para a solução de conflitos de interesse e não como uma verdadeira ciência.

Pois, desde logo, várias perguntas poderiam ser suscitadas, tais como: “diante da enormidade de temas que poderiam vir a ser tratados dentro do Universo do Direito, qual seria a viabilidade prática de se trabalhar com uma temática, a qual não seja de caráter eminentemente prático?” ou “Qual a vantagem de se dedicar todo um estudo a um movimento histórico, ao invés de se trabalhar com uma linha mais voltada a um campo mais diretamente relacionado com o Direito, este vislumbrado enquanto instrumento dogmático/positivado, abordando, por conseguinte, temáticas mais atinentes ao Direito Civil, Direito Processual Civil, Direito Penal, Direito Processual Penal, Direito Tributário, ...?”, na proporção em que: “uma proposta tal como a pretendida não estaria bem mais de acordo caso fosse fruto de uma monografia de final de curso de um área mais relacionada às Ciências Sociais, à História, à Filosofia, à Ciência Política, à Antropologia, ...?”

Ocorre que, quer queiram ou não, o homem é um ser histórico, que acaba sendo profundamente influenciado pela época histórica, no qual o mesmo vive, de tal sorte que jamais um jurista, que se preza, pode simplesmente fechar os olhos para todos os acontecimentos históricos, sociais, políticos, econômicos, ... dentre outros, os quais ocorrem ao seu redor, sob a falsa alegação de que uma análise mais profunda destes tópicos não faz parte de seus estudos, acreditando que o seu campo de estudos se limita tão somente em estudar a fundo as “ciências jurídicas”, tidas estas tal como sendo superiores às demais existentes no universo dos saberes humanos, deixando de lado as “outras ciências”.

Esta “individualidade do conhecimento” está sim relacionada com a forma de representação, pela qual a sociedade capitalista se legitima, a qual dá espaço a uma forma de conduta humana que se conforma a critérios utilitários, onde o bom e o mau são convenções e a imparcialidade substitui a verdade, fazendo com que determinadas pessoas acabem defendendo a separação do conhecimento humano em “setores impermeáveis”, como forma de perpetuar esta forma conhecimento produtivista. Como consequência, retomando o pensamento de Hobbes, “o cidadão se conforma a prescrições externas, não sendo livre para

deliberar, e portanto verdadeiramente incapaz de ação”¹⁸. Além do mais, como Doris Rinaldi coloca, “esta falsa visão não aparece de uma hora para outra, mas é transmitido de geração em geração, fazendo com que a prática histórica ganhe característica de lei”¹⁹. É por isso que, apesar de injusta, a exploração, às vezes é legal, ao passo em que determinadas pessoas acreditam que a legalidade sempre deva se sobrepor a legitimidade.

Não obstante, como é de conhecimento geral, o Direito, tal como todas as outras ciências sociais, é fruto de um dado momento histórico, fazendo com que o próprio Direito, enquanto criação humana, deva ser visto como sendo uma área do saber interdisciplinar, que acaba por influenciar e ser influenciada por outras áreas do saber humano. Do mesmo modo, jamais podemos conceber o Direito tal como sendo um objeto acabado e perfeito, posto que, tal como todas as demais criações da humanidade, o mesmo está sujeito a falhas, bem como a imperfeições, fruto da própria capacidade limitada do homem, bem como de sua subjetividade, posto que, queiramos ou não, o homem é, foi e sempre será um animal e não uma máquina.

Por isto mesmo, é um erro muito grande se pensar o Direito, enquanto ciência puramente normativa, ou pior ainda como sendo uma ciência plenamente autônoma, acaba e perfeita. O Direito sim, é um objeto dinâmico, como a própria sociedade o é, sendo de sobremaneira necessário partir desta premissa básica e essencial para qualquer tipo de estudo, que procure ser mais “realista” no que toca o campo das ciências tanto sociais, como também jurídicas.

2.5. Um Olhar Frankfurtiano sobre a História e o Direito

A intenção, no que tange a abordagem pretendida, é a de fazer com que esta seja visualizada inicialmente a partir da concepção de Jürgen Habermas²⁰ (tido como sendo um dos

¹⁸ **GUERREIRO RAMOS, A.** *A Nova Ciência das Organizações*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1981, p. 54.

¹⁹ **RINALDI, D.** *A Ética da Diferença*. Rio de Janeiro. RJ EdUERJ: Zahar, 1996.

²⁰ Jürgen Habermas é considerado um dos principais filósofos e sociólogos vivo. Nasceu em Düsseldorf e estudou Filosofia, História, Psicologia e Economia, nas universidades de Göttingen, Zürich e Bonn. Entre 1955 e 1959, entra no Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt, onde colabora com Adorno e Horkheimer na pesquisa *Student und Politik* (1959). De 1961 a 1964, leciona na Universidade de Heidelberg. De 1964 a 1971, é professor titular de Filosofia e de Sociologia da Universidade de Frankfurt, sucedendo a Horkheimer em sua cátedra. De 1971 a 1982, dirige o instituto Max Planck para a investigação das Condições de Vida do Mundo Técnico-Científico, em Starnberg, perto de Munique. Em 1982, aceita novamente uma cátedra no departamento de Filosofia da Universidade de Frankfurt. Aposenta-se em junho de 1994. Entre as suas obras de maior impacto, traduzidas para o Português, estão: *Mudança Estrutural na Esfera Pública, Direito e Democracia e Consciência Moral e Agir Comunicativo* (todas editadas pela Editora Tempo Brasileiro). – **FOLHA DE SÃO PAULO**. Caderno Mais. Domingo, 22 de junho de 2001. p. 4-7.

maiores expoentes da escola de Frankfurt), mas com as devidas ressalvas feitas por Enrique Dussel, Ortega y Gasset e outros autores contemporâneos latino-americanos, na medida em que por mais que as concepções de Habermas sejam extremamente válidas, nada mais sensato do que se balizar também por autores latino-americanos, os quais escrevem as suas concepções a partir da perspectiva do “outro”, especialmente no que tange real possibilidade de aplicação da Teoria do Agir Comunicativo (dentro do paradigma da Linguagem), bem como da Dialética do Esclarecimento em solo que não seja o dos países desenvolvidos. Pois o próprio Ortega y Gasset coloca que deve-se saber antes de tudo, o que se pretende ater, saber como se situar na realidade, pois “tomando muito cuidado para não confundir o grande com o pequeno, afirmando a todo momento a necessidade da hierarquia, sem a qual o cosmos volta ao caos, considero urgente dirigir a nossa atenção reflexiva, nossa meditação, também ao que é próxima as nossas pessoas”²¹, ao nosso povo.

Ou seja: o que se pretende estudar, deste modo, e que sempre se deve procurar coadunar qualquer estudo, com a nossa realidade prática, de tal modo que “está claro que o estudante brasileiro tem todo o direito de aprender alemão e iniciar-se na filosofia com Hegel, Nietzsche ou Heidegger, ou de estudar francês e começar com Sartre, ou inglês e dedicar-se a Popper. Tudo bem, mas assim o nosso estudante terá queimado uma etapa”²², que é justamente a etapa de entender a sua própria realidade enquanto cidadão latino-americano, enquanto “outro”.

Deste modo, através de um visão, a qual procura seguir os passos da Teoria Crítica do Direito, vendo a evolução não só jurídica mas como também de todos os conhecimentos pertencentes as outras áreas do saber humano, tal como estando subordinadas a três paradigmas fundamentais (o Paradigma Ontológico, o Paradigma Mentalista e o Paradigma do Agir Comunicativo), de tal sorte que para que a Dialética do Esclarecimento possa realmente cumprir seu papel social, esta deve estar pautada naquilo que Dussel denominou de analética, isto é, na tentativa de se organizar um discurso a partir da liberdade do outro, sendo que nesta lógica, o “outro” apresenta-se como alteridade quando irrompe como o estranho, o diferente, o distinto, o pobre, o oprimido, aquele que está a beira do caminho, fora do sistema e mostra seu

²¹ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 14.

²² KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 9.

rosto sofredor e grita por justiça. “A analética tem origem não na ordem estabelecida da totalidade, mas no outro”²³.

Esta escolha se deu por quatro motivos principais. Primeiramente pelo fato de permitir que as mudanças sociais sejam visualizadas de uma forma paradigmática (para não se falar em forma dialética), de tal sorte que todo e qualquer conhecimento humano não surge do nada, estando sempre baseado em conhecimentos anteriores; o que faz com que cada época histórica possua um dado pensamento preponderante, mas que este não exclui as demais formas de pensamento (por isto mesmo é completamente equivocado se cogitar a possibilidade de um pensamento único, posto que na verdade o que há é um pensamento dominante, sendo este dominante por sua vez em um dado momento histórico, em decorrência de fatores internos e característicos e esta fase histórica)

Em segundo lugar, pelo fato de que a partir da abordagem desenvolvida por Habermas, pode-se visualizar o motivo que levou a “razão”, tão propalada pelos filósofos iluministas deixar de ser uma “Razão Libertária/Emancipatória” e ter se tornado uma “Razão Instrumental”, de cunho repressivo.

Em terceiro lugar, pelo fato de que dentro desta acepção, ocorre uma negação completa de idéia, hoje em dia muito em voga, de um suposto “Fim da História”. Isto se deve ao fato principal de que, ao contrário do que é defendido pelo ideário neoliberal, a luta de classes, ou seja as contradições entre dominantes e dominados, não acabou (e está muito longe de acabar), de tal sorte que a própria História também não acabou. Ou seja: dentro da abordagem pretendida, se procura explicitar que o projeto moderno ainda está em vias de ser implementado, e que a atual “hegemonia capitalista neoliberal” é muito mais ideológica do que propriamente prática. Por isto mesmo, não podemos considerar como sendo válida a posição que é apresentada por Francis Fukuyama, bem como seus seguidores, dentro da sua concepção de “Fim da História”, em detrimento de uma suposta inexistência de uma antítese ao modelo neoliberal, preponderante nos dias de hoje.

Esta idéia não passa de uma mera tentativa dos corifeus neoliberais, no que tange a tentativa de se criar a falsa impressão de que a prepotência da lógica de mercado é algo inevitável não existindo um instrumento de combate ao atual estado de coisas. Na verdade, o que realmente ocorre nos dias de hoje, é que o conhecimento passou a exercer um papel central no processo econômico e “as economias mais desenvolvidas, por seu turno, estão se tornando

²³ GOLFE, O. L. *O Mesmo, o Outro e o Ethos Latino-Americano*. (art)

cada vez mais baseadas em conhecimento, não necessitando mais de armas para promover a dominação das demais”²⁴. Além do mais, a Modernidade não pode ser vista dentro de uma forma maniqueísta, na medida em que para a população seria extremamente interessante a implantação de uma “neo-modernidade, compreendida como neo-socialismo, ou socialismo pensado de forma radicalmente democrática, preparado para os desafios de um século XXI nada promissor”²⁵.

E em quarto e último lugar, pelo fato de que a análise feita por Habermas, com os devidos aprimoramentos feitos por Dussel, permite uma reinserção da figura do “outro”, ao passo em que a comunicação é uma ação que demanda no mínimo dois atores principais: um emissor e um receptor, permitindo deste modo que a implementação de uma práxis libertadora constitui-se num novo projeto histórico que aposta na liberdade do outro, dando ao oprimido a possibilidade de ser livre, tentando superar o pecado da dominação, diante da falsa crença de sua inferioridade. Além do mais, a práxis libertadora dusseliana abre caminhos para a posteridade, e para uma posteridade possível de ser aplicada na nossa realidade prática.

Por isto mesmo, o sonho de implementação uma sociedade mais justa e mais fraterna não acabou, não é uma utopia, tal como muitos teimam em insistir. Por isto mesmo a igualdade (*égalité*) e a liberdade (*liberté*) não podem ser tidas como sendo valores inconciliáveis e de impossível aplicação prática (de tal modo que os franceses chegaram a criar a expressão *egaliberté* (*égalité* + *liberté*)), mas sim como meta fundamental de toda a nossa sociedade, pois como Paulo Freire certa vez colocou: "O meu amanhã é o hoje que eu transformo"

3. UMA VISÃO PARADIGMÁTICA DA EVOLUÇÃO

*“Os progressos da humanidade medem-se sempre pelas concessões
que a loucura dos sábios faz à sabedoria dos loucos”.*

Jean Jaurès

3.1. Introdução

²⁴ TEIXEIRA FILHO, J. *Conhecimento, Tecnologia e Organização*. 1996.

²⁵ ARRUDA JR., E. L. & RAMOS, A. *Globalização, Neoliberalismo e o Mundo do Trabalho*. Curitiba. PR. 1998. p. 28.

Tal como fora dito anteriormente na abertura do trabalho, como forma do tema poder se abordado com uma maior sustentabilidade, tanto teórica, como também prática, preferiu-se dotar a abordagem habermasiana, sendo que como primeiro ponto, é essencial que definamos o conceito de paradigma, para que a partir de tal conceituação possamos vislumbrar a “evolução” da humanidade, ao longo dos tempos.

3.2. O Conceito de Paradigma e de Salto Paradigmático

Jürgen Habermas, ao abordar a questão da possibilidade de uma metafísica após Immanuel Kant, faz alusão ao costume de se aplicar à História da Filosofia o conceito de paradigma, oriundo este da História da Ciência, o qual divide as épocas históricas com o auxílio de três paradigmas: o do Ser, o da Consciência e o da Linguagem. O conceito de paradigma, por sua vez, foi construído por Thomas S Kuhn, sendo que o mesmo parece realmente apto para propiciar uma leitura da História da Filosofia.

A importância atribuída por Kuhn, aos fatores psicológicos e sociológicos na organização do trabalho científico, constitui um rude golpe na “imagem da ciência que se foi consolidando desde o século XVIII e que tende a identificar a cientificidade com a racionalidade, senão com a racionalidade no seu todo, pelo menos com a racionalidade na sua melhor manifestação”²⁶

A obra de Kuhn, por seu turno, desencadeou um autêntico terramoto no campo da Filosofia da Ciência, ao mesmo tempo em que inaugurou um discurso inovador, que privilegia os aspectos históricos e sociológicos na análise da prática científica, desvalorizando os aspectos lógico-metodológicos, que ainda se encontram no discurso epistemológico popperiano.

Kuhn, por sua vez, não se preocupa em definir objetivamente o conceito de paradigma, no entanto se utiliza dele para explicar que a transformação do conhecimento científico não acontece de modo cumulativo e contínuo, sendo que a ciência muda paradigmamente, de forma abrupta, através de saltos paradigmáticos.

Do mesmo modo, procurando-se ser fiel ao autor, o conceito de paradigma será empregado no presente trabalho em dois sentidos fundamentais. Num sentido lato, o paradigma kuhniano refere-se àquilo que é partilhado por uma comunidade científica, sendo portanto uma forma de se fazer ciência, uma espécie de matriz disciplinar. Uma comunidade científica, por

sua vez, caracteriza-se pela prática de uma especialidade científica, por uma formação teórica comum, pela circulação abundante de informação no interior do grupo e pela unanimidade de juízo em assuntos profissionais.

Já em sentido particular, o paradigma é um exemplar; é um conjunto de soluções de problemas concretos, uma realização científica concreta que fornece os instrumentos conceituais e instrumentais para a solução de problemas. O paradigma é, neste sentido, uma “concepção de mundo” que, pressupondo um modo de ver e de praticar, engloba um conjunto de teorias, instrumentos, conceitos e métodos de investigação; noutro caso, o conceito é utilizado para significar “um conjunto de realizações científicas concretas capazes de fornecer modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica”²⁷. “Assim, a descrição de Newton do movimento dos planetas (Lei da Gravitação Universal), ou a descrição de Franklin da garrafa de Leyden são, respectivamente, exemplos de paradigmas para a prática da mecânica e para a ciência da eletricidade”²⁸. A teoria de Kuhn também parte de estudos que têm por objetivo as realizações da ciência, por isso é interessante se ilustrar o tema com exemplos aceitos na prática científica real, como a Astronomia Ptolomaica ou Copernicaniana, a Dinâmica Aristotélica ou Newtoniana, dentre outros. O paradigma, a bem dizer, estabelece as regras básicas do “jogo científico”, indicando os respectivos resultados.

Os paradigmas se processam como algo processual e não estático. O conceito de paradigma, nesta visão, consiste num modelo de racionalidade, num padrão teórico, hegemônico em determinados momentos da História e aceito pela comunidade, que o utiliza como fundamento do saber, na busca de compreensões de soluções.

“Os problemas científicos transformam-se em *puzzles*, enigmas com um número limitado de peças que o cientista - qual jogador de xadrez - vai pacientemente movendo até encontrar a solução final. Aliás, a solução final, tal como no enigma, é conhecida antecipadamente, apenas se desconhecendo os pormenores do seu conteúdo e do processo para a atingir”²⁹

O próprio conhecimento também é relativo, indicando uma idéia de relação, sendo o paradigma esta relação. Os paradigmas da mesma forma surgem com o claro objetivo de se

²⁶ CARRILHO, M. *O que é Filosofia*, Lisboa, Difusão Cultural, 1994, p. 45.

²⁷ KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo. SP. 2º ed.; Perspectiva; 1978. p. 30.

²⁸ BAPTISTA, J., M., *A Idéia de Progresso em Thomas Kuhn, no Contexto da Nova Filosofia da Ciência*, Porto, Ed. Afrontamento, 1996, p. 93.

²⁹ BOAVENTURA, S., S. *Da Sociologia da Ciência à Política Científica*. Coimbra. 1977. p. 215.

resolver os problemas apresentados, sendo que, para Thomas Kuhn: “A ciência é a metamorfose do senso comum”³⁰.

Kuhn também procura caracterizar o uso de dois sentidos diferentes do termo paradigma, afirmando que:

“de um lado, indica (o paradigma) o conjunto de crenças, conceitos, teorias e técnicas que são partilhados sem discussão por uma dada comunidade (científica). De outro, denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças, que empregados como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas, como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal”³¹. Kuhn conclui que: “um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham, e inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham de um mesmo paradigma”³².

Os modelos ou subparadigmas são termos utilizados para determinar e denominar as diferentes correntes filosóficas com fundamento no limite no mesmo paradigma. Os problemas científicos transformam-se em enigmas ou quebra-cabeças para os quais o cientista deve, pacientemente, buscar a solução final. E esta, na maior parte das vezes, já é conhecida antecipadamente, desconhecendo-se apenas os processos para alcançá-la.

As regras do paradigma, por sua vez, não admitem, em princípio, qualquer questionamento pois sem elas, os problemas científicos não poderiam ser sequer diagnosticados. E finalmente quando se pensa num sujeito, insere-se este, automaticamente, num dado paradigma, paradigma este que reflete o seu modo de pensar.

3.3. As Duas Fases do Paradigma

Na ótica de Kuhn, a ciência se desenvolve em duas fases: a fase da ciência normal e a fase da ciência revolucionária. Kuhn chama de ciência normal a que se processa enquanto o paradigma é aceito pela comunidade científica, e de ciência revolucionária àquela que se processa quando da mudança de paradigma, com base e nos limites deste novo paradigma. As transformações na ciência ocorrem portanto de maneira descontínua, dando-se por saltos qualitativos.

³⁰ KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo. SP. 2º ed.; Perspectiva; 1978. p 78.

³¹ BAPTISTA, J., M., *A Idéia de Progresso em Thomas Kuhn, no Contexto da Nova Filosofia da Ciência*, Porto, Ed. Afrontamento, 1996, p. 104.

³² KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo. SP. 2º ed.; Perspectiva; 1978. p 72.

O desenvolvimento da ciência madura processa-se assim em duas fases, a fase da ciência normal e a fase da ciência revolucionária. A ciência normal é a ciência dos períodos em que o paradigma é unanimemente aceite, sem qualquer tipo de contestação, no seio da comunidade científica. O Salto Paradigmático, por sua vez, ocorre quando existe uma ruptura entre o senso comum e a cultura predominante num dado momento histórico.

Os paradigmas não possuem uma existência ontológica, sendo que toda atividade dos cientistas se dirige a resolução de problemas segundo os esquemas teóricos universalmente aceites. O paradigma indica, assim, o limite do sentido e o sentido do limite, já que permite tanto a definição de problemas quanto a organização das estratégias de solução. Os limites da própria verdade científica são estabelecidos pelo vínculo entre a atividade do cientista e os resultados da ciência.

A passagem de um paradigma para outro não configura um processo cumulativo, não se tratando de rearticular o velho paradigma. O novo paradigma, por um lado, só se estabelece pela necessidade de reconstrução do objeto de investigação, a partir de novos princípios, o que implica na exigência de novas formulações teóricas, inclusive metodológicas. Por outro lado, esta reconstrução pressupõe o novo paradigma, pois as alterações mencionadas se processam fundadas e nos limites do novo paradigma. O surgimento de um novo paradigma, em razão da crise do velho paradigma, implica em toda uma mudança de concepções, sendo que a causa disto não decorre tão somente do instrumental metodológico e intelectual, mas da própria inteligibilidade do real, que o anterior paradigma proporcionava.

Se a História da Ciência se limitasse a resolução de problemas dentro de limites estabelecidos, não seria possível a ocorrência de inovações que permitissem o desenvolvimento científico, tais momentos assinalam a crise do paradigma e a sua substituição por outro. Tanto os métodos, como o próprio paradigma podem tornar-se fontes de problema, nesse instante começa a se delinear outro paradigma, e o processo de sua imposição pode ser designado como revolução científica. O novo paradigma redefine os problemas, dando soluções a todos os que eram considerados insolúveis, pelo paradigma decadente. É necessário, por outro lado, certo tempo para que o novo paradigma seja aceite, entretanto quando isso ocorre, ele precisa ser aceite sem discussão pela comunidade científica e novamente se tem início o período da ciência normal, em que todo o trabalho dos cientistas gira em torno de uma atividade subparadigmática.

O paradigma também deve ser o instrumento de análise, sendo o objeto que tem a finalidade de servir como instrumento de análise. O paradigma, em relação ao campo de análise, pode ter um sentido epistêmico ou societal. Muitas vezes ocorre a transposição de paradigmas, diante do conceito de superação dialética, ou seja, negação da negação do passado conservando sua essência (alguma coisa), nunca se negando algo de forma absoluta. A superação dialética, ou mudança qualitativa, é sinônimo de *aufheben*, que significa “suspender” (negar, conservar, mudar a qualidade), isto implica em que: algo só é válido ou inválido conforme o paradigma em questão. O paradigma é, portanto, também a forma pela qual a realidade se constitui a se estabelece.

Em jeito de conclusão, pode-se referir que a grande inovação do discurso kuhniano no domínio da Filosofia da Ciência, passa por um lado, pela afirmação de que o desenvolvimento científico não é cumulativo e, por outro lado, e é neste ponto que reside a profunda inovação kuhniana, que a escolha entre paradigmas alternativos não se fundamenta em aspectos teóricos de cientificidade, mas em fatores históricos, sociológicos e psicológicos. ou seja, numa certa subjectividade e até mesmo numa irracionalidade, que acaba por ter um papel decisivo e fulcral na imposição de determinadas teorias em detrimento de outras. Essa imposição, não se deve ao mérito científico das teorias, pelo contrário, deve-se procurar as causas dessa imposição, saindo do:

“círculo das condições teóricas e dos mecanismos internos de validação e procurá-las num vasto alfofre de fatores sociológicos e psicológicos. O processo de imposição de um novo paradigma é um processo retórico, um processo de persuasão em que participam diferentes audiências relevantes, isto é, os diferentes grupos de cientistas. É necessário estudar as relações dentro dos grupos e entre os grupos, sobretudo as relações de autoridade (científica e outra) e de dependência. É necessário também estudar a comunidade científica em que se integram esses diferentes grupos. o processo de formação profissional dos cientistas, o treinamento, a socialização no seio da profissão, a organização do trabalho científico, etc. Nisto consiste a base sociológica da teoria de Kuhn”³³.

E finalizando é interessante que se perceba que a grande valor do trabalho de Thomas Kuhn está justamente no fato deste ter abandonado de vez o terreno da epistemologia tradicional e a sua pacífica imagem da ciência herdada do Iluminismo e reforçada pelo Positivismo, “lançando uma poderosa interrogação sobre a atividade científica, os seus efetivos procedimentos intelectuais e institucionais, as características das suas situações de

sucesso e de crise, operando uma funda ruptura na filosofia das ciências pelo destaque que assim é dado à matriz histórica na compreensão de tais processos e fenômenos”³⁴.

4. OS TRÊS PRINCIPAIS PARADIGMAS

“Toda a sociedade que não é esclarecida por filósofos é enganada por charlatães”.

Condorcet

4.1. Introdução

Tendo-se procedido uma breve explanação a respeito do conceito paradigma, desenvolvido por Thomas Kuhn, é salutar que se faça uma exposição sucinta a respeito da visão de Habermas a respeito dos três principais paradigmas referentes a sua Teoria do Agir Comunicativo, para que nos capítulos subsequentes possa se tratar cada um dos paradigmas com um maior grau de profundidade.

4.2. O Paradigma Ontológico ou Paradigma do “Ser”

A expressão ontológico “deriva do latim escolástico *ontologia*, expressão esta datada do século XVII, sendo composta do grego *on*, *ontos*, *ente* (ser) e *logos* (ciência, discurso, estudo)”³⁵. Já dentro da Filosofia Clássica a ontologia visava promover o estudo do “ser enquanto ser”, tal como é colocado por Aristóteles.

O Paradigma Ontológico representa uma forma de pensamento a qual pode ser enquadrada dentro da uma perspectiva tanto Cosmológica, como também Teocêntrica. Dentro desta forma de pensamento, acredita-se que todos têm direito a vida (“Todo ser vivo tende a preservar a Vida”), como sendo uma representação intrínseca do ser.

A unidade e a multiplicidade por conseguinte foram desde o início, o tema mais importante para a metafísica (tomar cada elemento da realidade com o objetivo de explicá-la). Dentro desta perspectiva, qualquer norma que contrarie o ser humano, nem Lei o é. Ocorre também um retorno à retórica, vista esta como sendo a arte de bem falar, bem como a respectiva teoria desta arte, sendo que Reboul chega a visualizar a retórica tal como sendo “a

³³ BOAVENTURA, S.S. *Da Sociologia da Ciência à Política Científica*. Coimbra. 1977 p. 217.

³⁴ CARRILHO, M. M. *O que é Filosofia*. Lisboa. Difusão Cultural. 1994. p. 28.

³⁵ RUSS, J. *Dicionário de Filosofia*. Editora Scipione São Paulo. SP. 1994. p.205.

arte de persuadir de persuadir pelo discurso; é também o ensino e, enfim a teoria desta arte”³⁶. Também havia a crença de que: “a menor força é a do menor argumento”, e que “as coisas são por si mesmas”.

O Paradigma Ontológico prevaleceu na Antigüidade e na Idade Média, abrangendo as concepções desenvolvidas tanto pelos filósofos gregos (tanto pré-socráticos, como socráticos), como também pelos teólogos da Idade Média, tais como São Tomás de Aquino.

Dentro desta concepção temos a célebre frase de Parmênides: “O ser é o não ser não é”, a qual influencia até hoje a nossa cultura. Parmênides também quis medir a experiência, mas não pela lógica dos fatos, e sim pela lógica do conceito, dentro de uma idéia formalista, uma vez que dentro da perspectiva ontológica, a fonte do conhecimento está nas verdades.

A Expressão que melhor define este paradigma é: EU SOU.

4.3. O Paradigma Mentalista ou Paradigma do “Pensar”

Este paradigma prevaleceu durante a Idade Moderna, possuindo um forte vínculo com a Perspectiva Antropocêntrica (Sujeito, Consciência, Razão e Subjetividade). No que se refere mais especificamente ao campo jurídico, a norma é tida como sendo legítima caso seja racional. Isto fez com que a razão passasse a ser a medida de todas as coisas, de tal modo que “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom sendo ou a razão é naturalmente igual em todos os homens”³⁷, ou seja: tudo aquilo que não fosse considerado tal como sendo “lógico-racional” era tido como sendo algo não inerente a natureza humana e por isto mesmo de menor valor.

Do mesmo modo, este paradigma procurou negar totalmente algum tipo de justificação de cunho metafísico/teológico (caminho totalmente inverso do anterior, que possuía uma forte conotação transcendental, diante da crença em forças supra-humanas, tais como: deuses, anjos, ... dentre outros) ao passo em que procurava basear todo o conhecimento em bases eminentemente racionais. “A razão é o encadeamento de verdades, mas particularmente daquelas que o espírito humano pode atingir sem ser ajudado pelas luzes da fé”³⁸.

³⁶ REBOUL, O. *A Retórica*. p.8.

³⁷ DESCARTES, R. *Discurso do Método*. 1ª Parte. La Pléiade. Gallimard. p.126.

³⁸ LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de Teodicéia*, §1. P.50. Garnier-Flammarion.

O pensamento humano, por sua vez é que seria capaz de criar coisas e não mais o poder de uma suposta entidade superior (dentro do pensamento cristão), ou de entidades superiores (dentro do pensamento clássico). Também podemos inserir neste paradigma o pensamento de Renè Descartes: “*Cogito ergo sum*” (“Penso, logo existo”), diante da sua idéia de que:

“...adverti que, enquanto eu queria pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que poderia aceitá-la, sem escrúpulo como o primeiro princípio da Filosofia que procurava”³⁹.

Desta forma, de forma conclusiva, a expressão que melhor define este paradigma é EU PENSO.

4.4. O Paradigma da Linguagem ou Paradigma do Agir Comunicativo

O terceiro paradigma, dentro da concepção de Habermas, justamente é o paradigma da Linguagem, sendo que o mesmo deriva justamente da necessidade de se promover uma mudança no que tange a concepção clássica do que vem a ser razão, bem como de uma maior inserção da figura do “outro” dentro do todo social..

“A razão que por muito tempo era definida tal como sendo um conjunto de princípios, considerada como sendo um objeto absoluto e imutável está, em nossos dias, relativizada; designa agora um centro ativo que trava um diálogo com as coisas sem que, para isto, as possa reger”⁴⁰, ou seja: a Razão não pode mais ser concebida tal como sendo a medida de todas as coisas, dado todo o caráter subjetivo inerente a própria natureza humana, bem como pelo fato da razão, com o passar dos tempos, ter se tornado um instrumento de opressão, bem diferente dos seus propósitos iniciais.

Deste modo, a Linguagem, que é algo produzido por no mínimo dois sujeitos, passaria a produzir um consenso, o qual permitiria a legitimação das normas jurídicas, ao passo em que estas passariam a advir de vários sujeitos e não somente de um restrito grupo.

³⁹ DESCARTES, R. *Discurso do Método*. 1ª Parte. 2ª ed. São Paulo. SP. Abril Cultural. 1979. (Os Pensadores). p.47.

⁴⁰ ULLMO, J. *O Pensamento Científico Moderno*. Flammarion. pp. 227-228.

Por conseguinte, a linguagem daria validade às condutas, e consequentemente às próprias normas, pois tal como Ludwig Wittgenstein coloca: “os limites do meu mundo são os limites da minha comunicação”, de tal modo que a linguagem seria uma forma de se promover a emancipação do homem, homem este que se encontra acorrentado pelas amarras da Razão Instrumental. O austríaco Ludwig Wittgenstein também insistiu na importância fundamental do estudo da linguagem e afirmou que ela participa da estrutura da realidade, já que não é senão um reflexo, uma "figura", da mesma.

Finalmente, a expressão que melhor define este paradigma é NÓS ARGUMENTAMOS.

5. O PARADIGMA DO SER

“Violais as leis escritas, como tiranos, eu as violo como um homem justo.

Violais vossas leis por loucura, eu as violo por sabedoria.

Obedeço às vossas leis quando elas se aproximam da

Justiça ou quando me parecem indiferentes.

Desobedeço-lhes quando são injustas.

Mas aquela que desobedece assim à lei é melhor que a lei”

Sócrates.

5.1. Introdução

Toda a questão da objetividade do conhecimento, assim como toda a consequência resultante desta forma de pensamento, tanto para o entendimento da Modernidade, sobretudo para aqueles que crêem numa Pós-Modernidade, pode ser resumida na compreensão de um problema metafísico já muito antigo: “o Ser”, no que tange à percepção do ser enquanto Ser. Este problema, por seu turno já começou a ser analisado na Grécia Antiga, por isto mesmo é tão importante que se faça um estudo, mesmo que breve, de alguns pensadores gregos, para que deste modo possa se perceber com mais clareza uma série de questões tão atinentes ao dia a dia da nossa sociedade.

Na Grécia Antiga, os mais diversos filósofos estavam convergidos dentro de uma mesma metodologia, a qual privilegiava de forma absoluta as leis da Pólis (Cidade-Estado)

grega, sendo que a única exceção eram os sofistas (expressão que deriva do “grego *sophistes*, que designava aqueles que eram excelentes numa dada arte, ou aqueles que iam de cidade em cidade para ensinar a arte de falar em público”⁴¹) que se opunham ao pensamento dominante e propunham novas soluções aos problemas propostos.

Existiria também uma separação entre o Ser e o Nada, de uma forma absoluta, gerando determinada lógica da realidade, lógica esta a qual redundaria na formação da “lógica do ser”, a qual estaria estruturada dentro de cinco pressupostos fundamentais, os quais influenciaram toda a filosofia ocidental até os dias de hoje:

1º) O Ser existe: logo o ser é, sendo o ser por conseguinte medida de todas as coisas existentes na realidade;

2º) A Singularidade: o ser é único, de tal modo que o seu oposto é totalmente negado, ou seja: o outro é tido como nada;

3º) Separação entre o ser e o não-ser: enquanto o ser é, o “outro” não o é. Para Parmênides, por exemplo, “tudo é”. O mundo seria único fechado e imutável, tudo aquilo que existe é, e o não-ser (serei, mudança, continuidade) é nada. A razão, por sua vez, faz com que a estabilidade possa existir. Parmênides também duvidava da evidência dos sentidos, colocando, por conseguinte, a razão como sendo a única fonte confiável de conhecimento. O professor Osvaldo Pessoa Júnior chega a afirmar que “Em seu famoso poema, Parmênides salientou que “o que é não pode deixar de ser”, ou que “do não-ser não pode surgir o ser”⁴². Em suma, a mudança é impossível. As mudanças que vemos à nossa volta são apenas aparentes, não são reais”. Após as conclusões de Parmênides, todos os filósofos gregos tinham que tomar uma posição em relação às suas teses, sendo que a ampla maioria acabou optando pela idéia do “ser”;

4º) Caracterização do ser, um ser imóvel, na sua essência, o qual não sofre transformações: o ser é eterno e não pode ser alterado pelo não-ser, ou seja pelo outro. “O Ser para Parmênides é como uma esfera: incriada; porque não nasce, eterna; porque não morre, completa; porque nada lhe falta para ser esfera e finita, porque nós vemos os seus limites como esfera, e porque se fosse infinita era indefinida, logo, não era”⁴³;

⁴¹ RUSS. J. *Dicionário de Filosofia*. Editora Scipione São Paulo. SP. 1994. p.277

⁴² PESSOA JR. O. *A Filosofia Grega* (artigo escrito a partir dos livros de G.E.R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle* (EGS) e *Greek Science after Aristotle* (GSA), Norton, Nova Iorque, 1970 e 1973, para o curso de Introdução à História da Ciência, do Mestrado em Ensino, História e Filosofia das Ciências, UFBa/UEFS, 2000).

⁴³ PARMÊNIDES, *Sobre a Natureza* (Com Introdução e análise de Antônio Monteiro e Miguel Real). Lisboa. 1999. Lisboa Editora p. 23.

5º) Da Ontologia resulta a Epistemologia: a partir do que o ser é, ou melhor do que os sentidos do ser lhe transmitem, todo o conhecimento é pautado, fazendo com que todo o conhecimento gire em torno do “ser”, e jamais do “não-ser”, do “outro”.

De posse destes fundamentos, alguns filósofos gregos passaram a fundamentar toda a legitimidade, dentro da natureza das próprias coisas, ou melhor dentro do “ser”. A própria Filosofia Clássica passou a compreender tudo aquilo que é apreendido dentro da classe do ser.

Sócrates posteriormente afirmou: “Conhece te a ti mesmo”, na medida em que o conhecimento só poderia partir do homem, ser que sempre existiu, sendo que a sua própria essência sempre foi una, e o “não-ser”, por seu turno, não poderia fazer parte desta unidade. Esta forma de pensamento permitiu a formação da Filosofia da Essência, a qual apregoava que o Direito em qualquer lugar possui a mesma essência, apesar das mudanças acidentais, por isto mesmo, o Direito sempre seria o Direito do “ser” e nunca o do “não-ser”, diante da dicotomia: conhecimento do ser e o “falso-conhecimento” do não-ser.

Diante deste apontamentos iniciais a respeito da filosofia grega, pode-se passar para o estudo de algumas escolas, bem como determinados pensadores, cujos estudos até hoje possuem repercussão em nossa sociedade.

5.2. A Escola de Eléia (Parmênides e Zenão)

Embora não haja certeza absoluta, pensa-se que Parmênides nasceu em Eléia em 515 a. C., e tenha morrido a 450 a. C., nessa mesma cidade, onde viveu. Eléia era uma cidade grega situada na costa da Campânia, no sul da Itália. Da sua obra escrita, em forma de poema, restam-nos apenas 154 fragmentos. Para além dela, só se tem conhecimento de um conjunto de leis, deixado aos cidadãos de Eléia, que os magistrados dessa cidade consideravam de grande valor. Resumidamente, essa escola filosófica debatia o problema da possibilidade do ser real (de cunho ontológico), pois parecia-lhes impossível a multiplicidade e a transformação do Ser.

Dentro da concepção dos professores Antônio Monteiro e Miguel Real:

"(...) a questão fundamental da filosofia de Parmênides é a questão sobre o fundamento de todas as coisas, sobre o que é e como se conhece o Ser, qual o seu estatuto face à razão e face aos sentidos, como se pode diferenciar a Verdade do Ser da mera Aparência sensível, como se pode diferenciar a Verdade universal da simples Opinião Individual.

No fundo, poder-se-ia declarar que a questão fundamental da filosofia de Parmênides é a busca do Absoluto, ou seja, da busca de um fundamento indubitável e inquestionável que permita estabelecer o sentido de todas as coisas: o sentido uno da multiplicidade de seres singulares, o sentido dos movimentos cósmicos, o sentido das diferentíssimas formas de vida, o sentido de um destino social para o futuro dos povos."⁴⁴ Da mesma forma que “a Filosofia Eleática foi a mais radical expressão do racionalismo antigo. Em seu poema, Parmênides de Eléia proclama o primado absoluto da Razão, que impões a existência do ser único, imóvel, contínuo, homogêneo e eterno. Os sentidos levariam apenas a opiniões relativas e mutáveis; somente a razão era a via segura que permitia desvelar a verdade”⁴⁵

Assim se exprime o sintético, mas brilhante, prof. Menna Barreto:

“Revelam os sentidos a existência de seres múltiplos e em constante transformação. Ora, a multiplicidade do ‘ser’ e a sua transformação parecem, à luz da razão, absurdas. Como é possível a existência do ‘ser real.’ múltiplo e mutável?

Foi feito o seguinte raciocínio:

1º A respeito da aparente multiplicidade e diversidade dos seres.

Se os seres são múltiplos e diversos, devem diferenciar-se entre si. Não se diferenciam, enquanto seres, pois todos são seres. Logo só podem diferenciar-se por meio de algo estranho à noção de ser (que não seja ser). Ora, nada há estranho à noção de ser [ainda não havia o ‘não ser’]. Logo os seres não se diferenciam nem são múltiplos. A multiplicidade é, pois, uma ilusão dos sentidos. O ser é único (=monismo e panteísmo)

2º A respeito da aparente transformação do ser.

O que se transforma, anteriormente, ou era ou não era. Se era, não se transformou. Se não era, nada era. Ora, do nada, nada surge. Logo, o ser é imutável. As transformações são, pois, impossíveis; são ilusões dos sentidos.

Na Escola Eleática, diante do dilema entre os sentidos e a razão, os dados dos sentidos foram negligenciados em favor da primazia absoluta conferida à razão humana (=racionalismo), concluindo-se, logicamente, que o ser é único e imutável.

Assim se exprimiram Parmênides e Zenão, zombando inclusive do caráter ilusório da experiência dos sentidos.”⁴⁶

Em outras palavras, não é possível haver a diferenciação dos seres, sob pena de ferir a identidade do Ser. Se os meus sentidos constatarem a diversidade dos seres, mas a razão nega a multiplicidade e a transformação, deve-se dar primazia à razão e negar os sentidos. Com isto, Parmênides estabelece e identificação ontológica entre o Pensamento e o Ser. O homem vulgar julga que uma coisa é a Realidade, aquilo a que se chama "mundo exterior", e outra o

⁴⁴ **PARMÊNIDES**, *Sobre a Natureza* (Com Introdução e análise de Antônio Monteiro e Miguel Real). Lisboa. 1999. Lisboa Editora p. 13.

⁴⁵ **CAVALCANTE DE SOUZA, J. & KUHNEM, R. F.** *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários*. 2ª ed. São Paulo. SP. Abril Cultural. 1978 (Os Pensadores). p. XXIII.

⁴⁶ **BARRETO, M.** *Introdução à Filosofia*. Brasília. DF. Apostila de Aula. UnB. 1994. p. 34.

Pensamento ou "mundo interior". Parmênides nega a distinção e considera que ela resulta do fato de confundirmos constantemente a realidade com a aparência. Porque Pensamento e Ser constituem uma e a mesma Realidade, só pode ser real o que é inteligível. "Pois o mesmo é pensar e ser." isto porque tanto os princípios do Pensar como os princípios do Ser são princípios ontológicos.

Parmênides, por seu turno coloca no seu estudo denominado “Sobre a Natureza” que: “necessário é dizer que o ente é: pois é ser, e nada não é”, logo “O ser é, o não ser, não é”. Parmênides, com isto, quis medir a experiência pela lógica, mas não pela lógica dos fatos, mas pela dos conceitos. A compreensão dos homens, dentro desta acepção, seria medida pelos fatos e o Direito, por conseguinte, se limitaria a lógica.

Parmênides também instala a filosofia com o intuito de medir a realidade. O que ele quer com isto dizer é que, ao contrário do que quase todos os homens, com exceção dos filósofos (esses estudam e conhecem a Verdade) pensam, é que na realidade só existe um caminho, uma via, a via do Pensar e do Ser, que é paralela à Via da Verdade (do grego *aletheia*). “Com o Caminho do Ser e da Verdade aprende-se o que é legítimo, o que é verdadeiro, que realmente existe. Infelizmente, esse caminho só os filósofos o perseguem, porque só eles se dedicam à Verdade através da Razão. O resto dos homens percorre o Caminho do Não Ser, paralelo à Via da Aparência, da *doxa*”⁴⁷. Este caminho, o caminho das meras opiniões, por seu turno, é ilusório, não existe, logo, não existindo, nada se aprende com ele, e nem sequer é possível falar nele, porque não se fala do que não existe.

Do mesmo modo, não existiria uma lógica dos fatos, mas dos conceitos. O caminho da lógica não gera certezas, apenas opiniões, ocorrendo com isto a eliminação das contradições. A atitude idealista de Parmênides, privilegia a idéia e não a experiência, também denominada de atitude formalista. A Atitude Formalista faz uma diferenciação como por exemplo se tomando por base a madeira, e os objetos formados a partir da mesma como cadeiras, mesas, ... Todos os seres derivam da mesma idéia geral.

Finalmente, de forma sintética, deve-se ter em mente que o grande legado deixado por Parmênides no que tange a Filosofia Ocidental consiste justamente na sua “Filosofia do Ser”, cuja influência foi tão grande que somente no século XIX, com uma retomada dos estudos de Heráclito, bem como com o surgimento da dialética, é que “o não-ser” também passa a ser paulatinamente valorizado.

⁴⁷ **DICIOPÉDIA 2000** - *O Poder do Conhecimento*, Porto, 1999, Porto. Editora Multimídia.

5.3. A Escola de Éfeso (Heráclito)

Heráclito nasceu em Éfeso, cidade da Jônia, de família que ainda conservava prerrogativas reais (descendentes do fundador da cidade). Seu caráter altivo, misantrópico e melancólico ficou proverbial em toda a antigüidade. Heráclito desprezava a plebe e recusou-se sempre a intervir na política de sua cidade. Também manifestou desprezo tanto pelos antigos poetas, como também em relação aos filósofos de seu tempo e até mesmo contra a religião grega vigente.

Sem ter sido mestre, Heráclito também escreveu um livro intitulado “Sobre a Natureza”, tal como Parmênides, em prosa, no dialeto jônico, mas de forma tão concisa que recebeu o cognome de *Skoteinós*, o Obscuro. As idéias de Heráclito floresceram em 504-500 a.C., mas não foram capazes de modificar o pensamento dominante.

Nas palavras do professor Osvaldo Pessoa Júnior:

“Heráclito é por muitos considerados o mais eminente pensador pré-socrático, por formular com vigor o problema da unidade permanente do ser diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias. Estabeleceu a existência de uma lei universal e fixa (*o Lógos*), regedora de todos os acontecimentos particulares e fundamento da harmonia universal, harmonia feita de tensões, “como a do arco e da lira”⁴⁸.

Desta forma, Heráclito de Éfeso salientava que tudo estava sujeito a mudanças: “*panta rhei*” (tudo flui), sendo que para demonstrar suas idéias, o mesmo explorava exemplos, como o da corda tencionada, que indicava que por trás de um repouso aparente havia uma interação entre contrários, que finalmente podia levar ao movimento (no caso, quando a corda é solta). “Tudo flui (*panta rhei*), nada persiste, nem permanece o mesmo”⁴⁹, por isto mesmo; “os homens são deuses mortais e os deuses, homens imortais; viver é-lhes morte e morrer é-lhes vida”⁵⁰.

⁴⁸ PESSOA JR. O. *A Filosofia Grega*. (artigo escrito a partir dos livros de G.E.R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle* (EGS) e *Greek Science after Aristotle* (GSA), Norton, Nova Iorque, 1970 e 1973, para o curso de Introdução à História da Ciência, do Mestrado em Ensino, História e Filosofia das Ciências, UFBA/UEFS, 2000).

⁴⁹ CAVALCANTE DE SOUZA, J. & KUHNEM, R. F. *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários*. 2ª ed. São Paulo. SP. Abril Cultural. 1978 (Os Pensadores). p. 92.

⁵⁰ PESSOA JR. O. *A Filosofia Grega*. (artigo escrito a partir dos livros de G.E.R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle* (EGS) e *Greek Science after Aristotle* (GSA), Norton, Nova Iorque, 1970 e 1973, para

Já dentro da concepção do professor Menna Barreto:

“Em Éfeso, Heráclito dando primazia absoluta à experiência dos sentidos (=empirismo), conclui pelo puro devir, negando ao ser toda a imobilidade e unidade. (...)”

A razão parecia fundamentar o ponto de vista de Parmênides. A experiência, porém, favorecia a posição de Heráclito (...)

Assim, aconteceu com as primeiras elaborações metafísicas. As explicações propostas tanto por Parmênides quanto por Heráclito e seus discípulos não foram consideradas satisfatórias. Antes, pelo contrário, levaram as mentes a um grave impasse.

De fato, se a multiplicidade e as transformações são um engano dos sentidos (como explicou Parmênides) ou então, se o ‘ser’ é puro devir, ainda que contraditório (como afirmou Heráclito), a única conclusão lógica será negarmos a capacidade de a mente atingir o real (Protágoras). Em uma palavra, o mundo todo é uma ilusão (Górgias), e o desejo de compreender o que nos cerca e conhecer-nos a nós mesmos não passa de uma triste veleidade, porque esse mesmo desejo é sina da contradição do nosso ser”.⁵¹

Logo, a mente não consegue afirmar nada sobre algo que mude (Parmênides) e que tenha identidade. Em um não existe mudança, só identidade (unidade e imutabilidade); em outro, não existe identidade, só há mudança (tudo é puro devir).

Heráclito, por conseguinte, vê o mundo, como um ser em movimento, em constante conflito e tensão, tal como pode-se verificar através das suas célebres frases: “Nós nos banhamos e não nos banhamos no mesmo rio”, “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” pois tanto o homem, como o próprio rio nunca são os mesmos, de tal forma que a visão do ser é relativa. Heráclito, desta forma, formulou a “Filosofia do Não-Ser”, criando a lógica dialética, uma lógica que acreditava que a existência do “outro”, seria essencial para o entendimento do próprio “ser” (Hegel, muito posteriormente, foi responsável pela recuperação das idéias de Heráclito, no que tange as suas preleções sobre a História da Filosofia).

Dentro desta concepção, nós somos e não somos a mesma coisa, tendo-se a noção de que a realidade se encontra nas contradições, posto que como o próprio Heráclito arremata: “este mundo, o mesmo para todos os seres, nenhum deus, nenhum homem o criou; mas foi, é, e será sempre um fogo eternamente vivo, que com medida se acende e com medida se apaga”.

Entretanto, os filósofos que posteriormente se seguiram (Sócrates, Platão, Aristóteles, dentre outros) acabaram por ser influenciados muito mais pelas idéias advindas do pensamento

o curso de Introdução à História da Ciência, do Mestrado em Ensino, História e Filosofia das Ciências, UFBA/UEFS, 2000).

de Parmênides, do que as advindas do pensamento de Heráclito, de tal modo que estes pensadores continuavam com a fé na prevalência do ser sobre todas as coisas.

5.4. Platão

Dois pensadores importantes para se entender Platão são Parmênides e Heráclito. Platão possui uma série de estudos a respeito dos mais variados temas, no entanto, no presente trabalho somente alguns conceitos irão ser trabalhados.

Para Platão, o conhecimento verdadeiro diria como as coisas realmente o são. As normas, por sua vez, poderiam ser tanto cogentes como também dispositivas no entanto, só existiria “o ser” (o ser também seria estático) ou seja, só existe a norma (uma norma, posto que esta emana do ser, e como só existe um ser, logo só existiria uma norma). Além do mais, os seres humanos não conseguiriam compreender o mundo através dos seus sentidos, posto que estes não captariam somente imagens reais, como também irreais (sombras).

O próprio amor platônico é um exemplo da contradição entre o Real e o Irreal, sendo que não há correspondência entre estes, existindo um poço profundo entre estes dois quesitos. O mundo do Ideal seria formado pela Perfeição enquanto o mundo do Real é formado pela Imperfeição.

5.4.1. A Estrutura do Mundo

Para a concepção platônica de mundo, sempre se necessita de um referencial, ou seja de uma idéia básica, *a priori*, sendo que esta concepção prévia sempre emanava do ser, nunca do “não-ser”.

No mundo das idéias, existiria um ideal de justiça, sendo que Platão vê o mundo das idéias como sendo um mundo real, porém muito diferente do mundo dos homens. O intelecto de todas as pessoas teria passado pelo mundo das idéias, de tal sorte que o próprio método socrático acreditava que o mestre não deveria dar as respostas aos alunos, mas sim deveria estabelecer um método, que faça com que as pessoas se lembrem dos fatos passados, ou seja: que as pessoas encontrem as respostas para seus questionamentos.

⁵¹ **BARRETO**, M. *Introdução à Filosofia*. Brasília. DF. Apostila de Aula. UnB. 1994. p. 36.

A correspondência entre os dois mundos também seria imperfeita, podendo ser conceituada como uma cópia com falhas, gerando o conflito eterno entre a Imperfeição e Perfeição. A Idealidade, por sua vez, surge como um fenômeno de fundamentação da Faticidade, pois, por exemplo, a idéia de Justiça não se encontraria no mundo do Direito, fazendo com que nenhum comportamento esgote a Justiça, posto que a real Justiça só seja encontrada no plano ideal, no mundo das idéias.

5.4.2. A Teoria da Verdade

Também não seria possível se investigar o que é o Direito, pelo fato da faticidade deste assunto ser muito precária. Já Platão acreditava num governo ideal, que não passa de um sonho utópico (ao contrário do seu discípulo Aristóteles pesquisou 149 constituições de Cidades-Estados diferentes, para formular uma que o mesmo considerava como sendo a melhor). Dentro do pensamento platônico, acreditava-se que as sombras seriam os próprios objetos, que são observados pelos sentidos, sendo que a maior clareza seria observada na parte externa da caverna, dentro das concepções platônicas, relativas ao seu “mito da caverna”. Isto faria com que as pessoas somente vissem as sombras da realidade.

Existiria, por conseguinte, um caminho a ser percorrido, ou seja o método. Platão denomina-o de método científico. Enquanto as sombras seriam o falso, e a dialética seria a passagem das sombras ao verdadeiro. Ocorreria, neste ponto, uma passagem da *doxa* (opinião) para a *episteme* (conhecimento) realizando do mesmo modo uma passagem do Senso Comum para a Ciência. Os sentidos assim despertariam para o conhecimento.

Existiria também um forte conflito entre o Saber Sensível e o Saber dos Sentidos. O Intelecto refletiria claramente a Razão. O mundo platônico das idéias pode ser considerado como um paradigma. Platão estabelece a relação entre o conhecimento normal e o intelectual. “Conhecer é passar do mundo da aparência (sombra) para o mundo da essência (idéia). Esta passagem se dá melhor através do método dialético que permite recordar as verdades essenciais do mundo das idéias, conhecer é lembrar ou recordar a essência das coisas que não estão contidas nelas mesmas.”⁵² A partir deste pressuposto Platão estabeleceu a Teoria da Reminiscência. Conhecer significa identificar as essências das coisas, sendo que o conhecimento está no mundo das idéias.

⁵² BARRETO, M. *Introdução à Filosofia*. Brasília, DF. Apostila de Aula. UnB. 1994. p. 31

Platão também foi responsável pela primeira lei dentro da história do Ocidente, a respeito de uma Teoria da Justiça, levando a uma noção de harmonia (equilíbrio dentro das esferas sociais) e de ordem, garantindo assim a isonomia universal de toda a comunidade (*ison* = igual), sendo que dentro desta visão dever-se-ia buscar uma versão filosófica da versão da filosofia. Justiça nada mais é do que igualdade.

5.5. Aristóteles

Antes de mais nada, a filosofia, segundo ainda o Prof. Menna Barreto, “é (1º) um conhecimento racional, (2º) das coisas existentes”.⁵³

Aristóteles aliando a experiência dos sentidos à evidência da razão, resolveu a questão da multiplicidade e identidade do ser. Sem negar a objetividade do conhecimento, elaborou a doutrina do “ato e potência”, bem como a da “causalidade”. Doutrina esta retomada na Idade Média.⁵⁴

Ainda segundo Aristóteles, o Ser mutável é composto e causado.

“A solução proposta por Aristóteles passou para a História da Filosofia sob o nome de “doutrina do ato e da potência”.

A doutrina ‘do ato e da potência’ foi aplicada para explicar a composição dos seres corpóreos, sendo identificada a matéria (gr. *hulé*) como o princípio potencial dos seres materiais ou corpóreos: e a forma (gr. *morphé*), como o princípio atual. O hilemorfismo (como passou a chamar-se a doutrina do ‘ato e potência’) constitui o núcleo da metafísica Aristotélica, junto com a decorrente doutrina da causalidade.”⁵⁵

Em outras palavras, os seres são compostos de dois princípios metafísicos distintos: potência e ato. Uma transformação não significa ausência de identidade, mas uma mudança operada dentro de um mesmo ser, transformado de potência em ato, de tal sorte que a visão aristotélica não está tão fortemente arraigada na idéia do “ser”, ao passo em que aceita uma maior dualidade.

5.6. Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e a Influência Grega na Cultura Cristã

⁵³ BARRETO, M. *Introdução à Filosofia*. Brasília DF. Apostila de Aula. UnB. 1994. p. 34.

⁵⁴ É interessante se notar que a Idade Média retomou a tradição grega Aristotélica, enquanto a Renascença buscou o estoicismo grego, profundamente influenciado das filosofias gnósticas orientais, no que tange a aceitação de somente uma corrente de pensamento.

O cristianismo, que impulsionou a cultura ocidental durante toda a Idade Média, trouxe uma nova visão de Deus, da criação e do destino humano, na qual se destacavam temas completamente estranhos à filosofia grega, como os da imortalidade da alma individual, da autoconsciência como fundamento do conhecimento, dentre outros, sendo que foi muito forte, nesse período, a vinculação entre a Filosofia e Teologia.

Os primeiros padres da Igreja Católica recorreram à terminologia conceitual da filosofia neoplatônica para explicar sua própria fé, do mesmo modo que destacou-se dentre eles o pensamento de Santo Agostinho, retomado pela escola franciscana.

Do mesmo modo, neste período também surge a Filosofia Escolástica, ao passo que traduções, bem como comentários dos textos aristotélicos, conhecidos em boa parte por intermédio dos pensadores árabes, como Avicena e Averróes, e judeus (Maimônides) deram na Idade Média uma nova orientação às escolas teológicas e despertaram novo interesse pela lógica e a metafísica. Santo Alberto Magno e santo Tomás de Aquino foram os principais artífices da adaptação da Filosofia Aristotélica, que se impôs após grandes dificuldades, entre elas condenações eclesiásticas.

São Tomás de Aquino, desta forma, é tido como sendo criador da Filosofia Escolástica, sendo que em Portugal e na Espanha, ocorreu o surgimento da Segunda Escolástica (realizando um resgate a filosofia medieval), a qual vai por um bom tempo prevalecer, trazendo influências inclusive para a cultura brasileira. Dentro desta corrente de pensamento, a idéia sempre estaria vinculada a idéia de superação dialética, negando o paradigma anterior, mas preservando certos pontos do mesmo.

O século XIV representou a decadência da Escolástica, empenhada em controvérsias cada vez mais sutis e incapaz de formular novas contribuições de interesse para a filosofia. Exceções a isso foram William (Guilherme) de Ockham, que propôs uma distinção mais rigorosa entre teologia e filosofia (tal como o mesmo descreve nos seus ensaios: “Ser, Essência e Existência” e Possibilidade de uma “Teologia Natural”), e a escolástica portuguesa, que continuou a desenvolver-se até o século XVII, mas sem exercer, por seu isolamento, qualquer influência no resto do pensamento europeu.

6. O PARADIGMA MENTALISTA

⁵⁵BARRETO, M. *Introdução à Filosofia*. Brasília. DF. Apostila de Aula. UnB. 1994..p. 39.

*“Liberdade é uma palavra que o sonho humano alimenta,
não há ninguém que explique e ninguém que entenda”*

Cecília Meireles.

6.1. Do Renascimento ao Idealismo Alemão

As grandes transformações culturais, econômicas e sociais dos séculos XV e XVI afetaram também a Filosofia, que, de monopólio até então quase exclusivo da classe universitária ("escolástica" é o mesmo que "escolar") passou a interessar a uma outra camada de intelectuais, sem vínculo com a universidade e mais ligados à aristocracia e à cultura dos palácios. O resultado foi a ruptura dos vínculos com a Teologia e um crescente processo de secularização da Filosofia, de tal sorte que as explicações metafísicas deixam de serem aceitas.

Entre muitos dos novos intelectuais, o interesse primordial já não era pelos temas sacros (*divinae litterae*, "letras divinas") e sim pela literatura secular (*humanae litterae*). daí seu nome de "humanistas". As preocupações dos filósofos renascentistas, que seriam desenvolvidas nos séculos posteriores, giraram em torno de três grandes temas: o homem, a sociedade e a natureza.

Foram os humanistas que se encarregaram da reflexão sobre o primeiro desses temas. A nova organização do pensamento renascentista fez prevalecer Platão sobre Aristóteles. a retórica sobre a dialética medieval, os diálogos literários sobre as disputas lógicas escolásticas. ou seja: a idéia do "outro" passa a ser novamente posta num segundo plano. Já com a recuperação da literatura clássica, manifestaram-se também as influências das filosofias do último período da antiguidade, como o atomismo, o ceticismo e o estoicismo.

No pensamento social, sobressaiu a figura de Nicolau Maquiavel, que defendeu em sua principal obra "O Príncipe", escrita em 1513 a aplicação da "razão de estado" sobre as normas morais, de tal sorte que a partir de então a dominação estatal passou a ser explicada sobre "parâmetros racionais". No século XVII destacaram-se no pensamento político as figuras do inglês Thomas Hobbes e do holandês Hugo Grotius. O primeiro defendeu a existência de um estado forte como condição da ordem social; Grotius apelou para a lei natural como salvaguarda contra a arbitrariedade do poder político.

Se os filósofos medievais haviam concebido a natureza como um todo orgânico, hierarquizado segundo uma ordem estabelecida por Deus, os renascentistas conceberam-na como uma pluralidade regida pelas leis da mecânica e presidida pela ordem matemática. Seu

método consistia numa fusão da experiência com a matemática, ora enfatizando esta (Galileu), ora aquela (Bacon). A atitude científica do Renascimento se manifestou sobretudo nas obras de Nicolau Copérnico e de Galileu Galilei, e encontrou seu apogeu na figura de Isaac Newton, que publicou em 1687 sua fundamental obra, intitulada: *Philosophiae Naturalis, Principia Mathematica* (Princípios matemáticos da Filosofia Natural).

Todo esse curso ocorreu pautada numa concepção de razão, a qual estava fortemente ligada às idéias de idêntico e de invariável, decorrentes de própria tradição grega de negação da figura do “outro”, a qual “domina a Antigüidade, penetra na Idade Média e culmina na chamada razão matemática dos racionalistas do século XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz), elaborando a moderna ciência da Natureza (Galileu, Newton) e sublimando-se na razão pura de Kant”⁵⁶, no entanto a razão pura “(...) revela-se inadequada para captar a realidade ondulante e temporal da vida humana. Porque o homem não tem natureza, ele tem história”⁵⁷

6.2. O Racionalismo e o Empirismo

A natureza e a matemática, a observação e a especulação racionalista, unidas em princípio, acabaram separando-se em duas correntes distintas, o empirismo e o racionalismo. Ambos os sistemas filosóficos se desenvolveram fora das universidades, onde se continuou a ensinar um aristotelismo cada vez mais diluído, de tal modo que cada vez mais o monismo intelectual (supremacia de um só ponto de vista sobre os demais) vai ganhando terreno.

O racionalismo, em cuja base se encontra a confiança na capacidade absoluta da razão para alcançar o conhecimento, serviu-se do método dedutivo para suas elaborações teóricas. Seu principal representante foi Renè Descartes, iniciador do subjetivismo moderno. O pensamento de Descartes, desenvolvido sobretudo em seu “Discurso sobre o Método”, escrito em 1637, fundamenta-se numa primeira evidência: “penso, logo existo” a partir da qual já era possível a aquisição de novas idéias. A garantia da certeza dessas últimas se produzia quando cumpriam a condição de serem claras, eternas, distintas e não contraditórias. Porém não existe

⁵⁶ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 60.

⁵⁷ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 60.

“essência eterna do homem; ele é feito da substância do tempo, isto é da mudança, de alteralidade, e não pode ser pensado eleaticamente”⁵⁸.

6.3. Os Ideais Iluministas e o Sonho Moderno

O Iluminismo foi um movimento que caracterizou o pensamento europeu do século XVIII, baseado na crença do poder da razão e do progresso, na liberdade de pensamento e na emancipação política. Muitos dos filósofos do Iluminismo francês tinham visitado a Inglaterra, que em certo sentido era mais liberal do que a França. A ciência natural inglesa encantou esses filósofos franceses. De volta a sua pátria, a França, eles começaram pouco a pouco a se rebelar contra o autoritarismo vigente e não tardou muito a se voltarem também contra o poder da Igreja, do rei e da aristocracia, as quais não possuíam “estruturas racionais” de justificação.

Eles começaram a reimplantar o racionalismo em sua revolução. A maioria dos filósofos do Iluminismo tinham uma crença inabalável na razão humana, decorrente de toda a tradição cartesiana. A nova ciência natural deixava claro que tudo na natureza era racional. De certa forma, os filósofos iluministas consideravam sua tarefa criar um alicerce para a moral, a ética e a religião que estivesse em sintonia com a razão imutável do homem. Todos esses fatores contribuíram para a formação do pensamento do Iluminismo francês.

Os filósofos, desta época, diziam que só quando a razão e o conhecimento se difundissem era que a humanidade faria grandes progressos. A natureza para eles era quase a mesma coisa que a razão e por isso enfatizavam um retorno de homem a ela. Falavam também que a religião deveria estar em consonância com a razão natural do homem. O Iluminismo foi o alicerce para a Revolução Francesa de 1789.

Já o século XVIII, conhecido como o Século das Luzes ou Iluminismo, representou o apogeu do empirismo clássico e do racionalismo. Mais do que a contribuição de novas idéias filosóficas, o que caracterizou essencialmente esse período foi a sistematização e divulgação das que haviam sido formuladas até então. A publicação da *Encyclopédie* (1751-1772), sob a direção do francês Denis Diderot, constitui exemplo excepcional desse empenho. Seu compatriota Voltaire, literato, historiador e filósofo, é, talvez, a personalidade que melhor representa o espírito do Século das Luzes.

⁵⁸ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 60.

No terreno da filosofia social e política destacaram-se Jean-Jacques Rousseau e o barão de Montesquieu, que defenderam a liberdade e a igualdade entre todos os cidadãos. Montesquieu propôs em *L'Esprit des Lois* (escrito em 1748: O espírito das Leis) a divisão dos poderes como garantia da liberdade política. Rousseau, por sua vez, em *Du Contrat Social* (escrito em 1762: O Contrato Social), reconheceu como depositário do poder o povo, que o cede aos governantes mediante uma delegação revogável segundo sua vontade. No campo da filosofia especulativa, o século XVIII viu nascer um pensamento materialista e ateu, cujo principal representante foi Diderot

6.4. A Caracterização do Projeto Iluminista

A grande pretensão do Projeto Iluminista era a de fazer com que ocorresse um desenvolvimento maciço das ciências objetivas, da base universalista da moral bem como propiciar uma autonomia da comunicação através do potencial cognitivo da razão. O Iluminismo acreditava que poderia propiciar a emancipação do homem através de uma racionalização plena de todas as instâncias da vida humana, pois para os iluministas, o pleno desencantamento do homem seria a chave para a sua liberdade.

Acontece que com o passar dos anos conclui-se que o Projeto Iluminista acabou falhando em diversos aspectos, na medida em que o sonho moderno de construir uma sociedade livre e igualitária acabou esbarrando na própria doutrina liberal pregada pelos iluministas. Se num primeiro momento a Doutrina “Liberal-Racional” levaria a humanidade a atingir um patamar de maior bem-estar, esta, nos dias de hoje, está reconduzindo o homem a um estado de barbárie. Isto se deve primordialmente pelo fato de que: a Razão Instrumental, que vai ser fortemente criticada por Habermas, passa a criar uma realidade bem diversa dos seus anseios teóricos.

George Lukács, por sua vez, salienta os aspectos malignos e obscuros do Iluminismo (*Aufklärung*), pois o progresso, ao contrário do que era exaustivamente pregado pelos positivistas, também possui o seu lado negativo, pelo fato do indivíduo ser muitas vezes incapaz de se emancipar. Para os frankfurtianos, o final de século, por exemplo, é encarado de uma maneira muito pessimista, devido a fatos como: trocas desiguais, o processo de acumulação e o de barbárie, os grandes meta-relatos (os acontecimentos passam a ser contados sob o ponto de vista das elites, fazendo com que a verdade passe a ser a burguesa) , ... além do

tudo, na nossa atual realidade contemporânea, “as crenças positivas são expulsas pelas crenças negativas (...) e a crença mais típica e difundida hoje em dia é a crença de que nada é importante”⁵⁹, como uma forma de fazer com que as pessoas tenham a falsa impressão de que o seu destino de opressão já está selado, e que por mais que as mesmas lutem, jamais conseguirão mudar as coisas.

Do mesmo modo, as soluções apresentadas pela Modernidade sempre são incompletas. Além do mais, dentro da perspectiva weberiana, “a problemática do modo de vida moderno, desencantado, racionalizado e disciplinado, introduz um processo de despersonalização, que afeta crescentemente todo os aspectos da vida humana, dificultando, em particular a possibilidade de uma conduta ética da vida”⁶⁰, posto que na atual sociedade burguesa, tudo é altamente amoral e anti-ético, entretanto tudo está de tal forma diluído, que as pessoas não mais percebem tal estado de coisas, diante da crença que o atual estado de coisas é inevitável, e que a não aceitação do “outro” é algo perfeitamente normal, tal como se a figura do outro nada representasse.

Além do mais, desde o século XVII, que existe na nossa cultura a idéia de que um acréscimo da racionalidade conduziria a uma maior promoção da ordem social, fazendo com que ocorresse um maior progresso, tanto social como também em termos da Justiça, e conseqüentemente uma maior felicidade humana. “A busca da ordem, a promoção da calculabilidade, a fabricação e a celebração do “novo” e a fé no progresso têm sido identificadas como características fulcrais da Modernidade”⁶¹. Contudo, a própria Modernidade passou a ser revista a partir do século XX, pois “os benefícios e as seguranças assumidas como sendo o corolário do desenvolvimento da Modernidade transformam-se em assuntos de dúvida e a possibilidade da sua realização, se não a sua desejabilidade passaram a ser um tema de questionamento e de crítica, à medida que se foi dissipando a fé na doutrina do progresso”⁶²

Ou seja: o grande questionamento feito pelos frankfurtianos a respeito do Projeto Iluminista é: se este realmente ocorreu, e se ocorreu, qual foi o motivo que fez com que os resultados fossem tão diversos dos inicialmente pretendidos, transformando um projeto

⁵⁹ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 89.

⁶⁰ SMART, B. *A Pós-Modernidade. Razão Moderna, Imaginação Pós-Moderna. Introdução às Teorias do Contemporâneo*. São Paulo. SP. Loyola. p. 104.

⁶¹ SMART, B. *A Pós-Modernidade. Razão Moderna, Imaginação Pós-Moderna. Introdução às Teorias do Contemporâneo*. São Paulo. SP. Loyola. p. 110.

⁶² SMART, B. *A Pós-Modernidade. Razão Moderna, Imaginação Pós-Moderna. Introdução às Teorias do Contemporâneo*. São Paulo. SP. Loyola. p. 110.

inicialmente com uma visão libertadora e igualitária em um foco de repressão. De tal modo que esclarecimento que se tem atualmente é de cunho unilateral, sendo este processo fruto da “globalização”, ou será esta nada mais do que uma forma de “neocolonialismo”?

6.5. As Supostas bases da Modernidade

A maior parte dos autores ligam o fenômeno da Modernidade ao Iluminismo, pelo fato de, neste período, ter ocorrido uma exacerbação total da Razão, realizando uma forte relação de antagonismo com o “período das Trevas”, no qual ocorria uma preponderância de um irracionalismo, ligado a fatores culturais decorrentes da Igreja Católica. No entanto, o acontecimento histórico que irá implantar (ou pelo menos tentar) em termos práticos, os ideais iluministas será a Revolução Francesa.

Até este ponto, não existe grandes controvérsias, entretanto a questão que divide os autores é o fato dos ideais preconizados pela Revolução Francesa terem ou não surtido, na prática, os efeitos pretendidos pelos iluministas, ou será que a Revolução Francesa foi muito mais atuante no campo teórico, do que propriamente no prático. Ou seja: teve-se ou não a realização do sonho iluminista na realidade prática ?

O grande problema que existiu em relação a Revolução Francesa, para os autores descrentes na realização efetiva do seu ideário emancipatório, é que esta não teria superado alguns problemas culturais inerentes ao próprio arcabouço cultural da Modernidade, tal como o relacionado ao trato com os mitos, em decorrência das bases nacionalistas, reducionistas e limitadoras, nas quais se apoiou toda a Revolução Francesa, sendo que no fundo, tudo não passou de um sonho, uma tentativa inacabada de trazer para o mundo fático os princípios que norteavam os pensadores iluministas. “O pensamento modernista se apoia na correspondência afirmada entre a libertação do indivíduo e o progresso histórico”⁶³, entretanto a sua implantação, tal como ocorreu, não promoveu de forma alguma a libertação dos indivíduos, do mesmo modo que o suposto progresso ocorrido desde então é falso, posto que o mesmo veio apenas para uma pequena parcela da população, enquanto o restante acabou ficando em uma situação muito pior que a existente até então, ou seja: ficando na Pré-Modernidade. Isto sem contar que a Modernidade procurou, através do seu racionalismo, acabar com qualquer tipo de utopia (vistas estas como sendo frutos de um irracionalismo, o qual deveria ser combatido a

⁶³ **TOURAINE**, Alain. *Crítica da Modernidade*. 3a. ed., Rio de Janeiro. Vozes, 1994. p. 139

ferro e fogo, no entanto, nas palavras de Ortega y Gasset, “o que há de mais humano no homem, a razão, também é pura utopia”⁶⁴, pois jamais a mera razão será capaz de dar ao homem toda as respostas, as quais o mesmo procura, podendo por outro lado lhe fornecer àquelas as quais o mesmo “deseja ouvir”.

“A ideologia ocidental da Modernidade substituiu a idéia de sujeito e a de deus a qual ele pertencia. A Modernidade traz a difusão dos produtos da atividade racional, científica, tecnológica e administrativa”⁶⁵, sem no entanto promover uma real emancipação dos sujeitos, ao passo em que “novos deuses”, tais como: o livre mercado, o lucro, a concorrência plena, ... passassem a ser adorados de forma plena .

Isto fez com que o sonho moderno acabasse sendo totalmente impraticável, seja em termos políticos e sociais, diante da falsa crença de que as sociedades estariam sempre caminhando para modelos mais democráticos e participativos, bem como na falsa crença de que ciência e progresso seriam dois conceitos inseparáveis, ao ponto de se considerar o progresso de uma dada sociedade unicamente em termos científicos, refutando-se o social para um segundo plano. Ou seja: o sonho Moderno traz em si um todo um espírito utópico muito mais forte do que os próprios mitos, mitos estes tão combatidos, mas que foram simplesmente substituídos pelos mitos Modernos, mas de forma alguma superados. Barry Smart chega a propor que as “visões religiosas de mundo não desapareceram (...) continuam a exercer uma influência significativa no decurso do desenvolvimento social”⁶⁶, porém estas visões passam a contar com um falso “véu” de racionalidade, o véu este que encobre a “fé cega no Mercado”, bem como nas suas instituições, as quais se norteiam pelo ideário capitalista neoliberal.

Outra prova incontestável da implantação de novos mitos Modernos na nossa sociedade, é que a Modernidade trouxe consigo a crença cega na Razão, de tal sorte que se a intenção da mesma era inicialmente a de propiciar toda uma libertação da sociedade frente aos mitos impostos pelas diversas religiões e demais credos, o “sonho racionalista” acabou se tornando um instrumento de dominação muito mais poderoso e eficaz do que todos os outros existentes até então, ao passo que a dominação passa a ser pautada não mais com parâmetros metafísicos de difícil justificação, mas se utilizando de todo um cabedal de conceitos técnicos-científicos, os quais supostamente estariam revestidos de toda uma lógica, lógica esta que não passa de

⁶⁴ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 90.

⁶⁵ TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. 3a. ed., Rio de Janeiro. Vozes, 1994. p. 19.

⁶⁶ SMART, B. *A Pós-Modernidade. Razão Moderna, Imaginação Pós-Moderna. Introdução às Teorias do Contemporâneo*. São Paulo. SP. Loyola. p. 109.

uma deturpação completa dos reais valores libertários pregados pelo Iluminismo. Ortega y Gasset também chega a afirmar que “a razão sabe tanto da vida, quanto um cego falando das cores”⁶⁷, posto que

Ou seja, tal como Jürgen Habermas coloca, necessitamos quebrar o paradigma da Razão Instrumental, que justifica tudo a partir de uma concepção reducionista e equivocada dos fatos, o qual perdura na nossa realidade e implantarmos uma nova concepção de sociedade, a qual esteja baseada numa ótica da participação, dentro da idéia de uma dialética do esclarecimento (criando formas de interação social participativas, começando com a solução do problemática concernente a “democratização do diálogo”), na qual a idéia de uma razão verdadeiramente libertária fosse implantada em termos práticos e não somente teóricos.

E Finalmente, no final do século XIX, havia ainda a esperança no fim do Capitalismo, devido a existência da Perspectiva Socialista, no entanto o final do século XX é marcado por um profundo desencanto motivado por fatos como por exemplo, o fato de 80% da humanidade estarem ainda na Pré-Modernidade. De tal modo que “revendo a perspectiva histórica em busca de uma melhor compreensão desses conflitos, deve-se observar que a ideologia modernista se refletiu no mundo econômico, sob a forma de capitalismo. Porém é errôneo reduzir o Capitalismo, expressão econômica da ideologia modernista, à economia de mercado e à racionalização. Pelo contrário, a economia de mercado é anti-modernista por significar o fim de um controle holístico da atividade econômica, deixada aos próprios interesses e independente do poder político”⁶⁸, de tal modo que até mesmo os ideais iluministas/liberais no que tange ao mercado acabaram sendo deturpados.

Por isto mesmo, a Escola de Frankfurt pretende realizar uma releitura do Projeto Iluminista, resgatando de modo enfático os seus princípios e deixando de lado todos os ranços que se impregnaram nos mesmos com o passar do anos, culminado com a transformação da classe social burguesa inicialmente uma classe revolucionária, numa classe social altamente conservadora, tal como presenciamos nos dias de hoje. “Nesse contexto, a concepção mais forte da Modernidade, e que teve efeitos mais profundos, foi a de que a racionalização impunha destruição da tradição, e que o agente da modernização não era uma categoria ou uma classe

⁶⁷ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 58.

⁶⁸ TOURAINE, A. *Crítica da Modernidade*. 3a. ed., Rio de Janeiro. Vozes, 1994. p. 67.

social particular, mas a própria razão e a necessidade histórica”⁶⁹, o que no fundo é uma forma de tentar-se esconder “os verdadeiros vilões” da situação.

6.6. A Origem da Escola de Frankfurt

A Escola de Frankfurt aparece em 1923, sendo constituída por um grupo de pensadores que realizavam uma série de críticas às transformações que vinham ocorrendo no mundo. Com a implantação da Escola de Frankfurt ocorre a criação de um pensamento autônomo, diante da crítica aos movimentos de transformação, de tal sorte que o grande legado deixado pelos frankfurtianos foi: a alteração de grande parte dos conceitos e das teorias até então existentes. Um dos principais motivos que levaram a implantação de uma nova corrente de pensamento foi a falta de uma ideologia, ou de uma corrente doutrinária que respondesse de forma condizente, ao homem da época, aos novos questionamentos que vinham a cada momento surgindo.

Prova incontestável de tal fato é que no período em que Dialética do Esclarecimento foi escrita existia um vazio filosófico tão abrangente que nem marxismo, historicismo ou positivismo conseguiam explicar satisfatoriamente a realidade. Esta aversão às doutrinas tradicionais deve-se a incompatibilidades existentes em cada um destes feixes teóricos, com a realidade prática, como por exemplo: o positivismo vê a História como sendo uma linha reta ascendente, o progresso como algo inexorável e inerente a própria natureza humana (o homem estaria predestinado a evoluir, quaisquer que fossem as circunstâncias), de modo que: venera as inovações tecnológicas e acredita também que um aprimoramento na área das comunicações trará um maior esclarecimento às massas.

O Marxismo, por sua vez, teve o defeito de, no seu determinismo, esquecer de analisar o indivíduo para buscar o todo, ou seja: a doutrina marxista se perde a partir do momento em que enxerga os homens enquanto massa e não como indivíduos racionais e independentes. Isto fez com que Horkheimer o criticasse o *viés* marxista pelo fato de que através do mesmo não ter se realizado nem a progressiva conscientização do proletariado, muito menos a eliminação do fenômeno da alienação. Outro ponto falho desta doutrina é que a mesma não acreditava que o ideais de justiça e de liberdade pudessem se realizar simultaneamente, pois acreditava num sacrifício da liberdade em nome da igualdade e consequentemente da justiça.

⁶⁹ **TOURAINE**, Alain. *Crítica da Modernidade*. 3a. ed., Rio de Janeiro. Vozes, 1994. p. 19.

Os frankfurtianos, por sua vez, rejeitam ambas as teorizações. Para os mesmos o mundo atual é marcado por enormes desigualdades sociais, culturais, econômicas, ... e que atualmente tudo passou a se justificar através do artifício da Razão Instrumental. Do mesmo modo, o nosso mundo é marcado pela forte presença da Indústria Cultural, sendo que objetivo desta é afastar as pessoas do convívio social, aliená-las de seus semelhantes e da sociedade, para que estejam mais vulneráveis à submissão pela classe dominante, à submissão ao mercado, à “coisificação” (utilizando uma terminologia marxista). É a pseudo-individualidade impressa nas pessoas pela Indústria Cultural, indústria esta a qual incentiva um extremado individualismo entre as pessoas, aspecto este que aumenta ainda mais a exclusão da figura do “outro”.

Outro ponto marcante na doutrina frankfurtiana é o total desapego ao otimismo muito presente tanto no marxismo como também principalmente no positivismo. O pessimismo frankfurtiano é resultado de uma época em que se presenciou o holocausto, o nazismo, o maccartismo e a stalinização da Rússia, sem haver conhecimento produzido que explicasse tais fenômenos. Ou seja a Escola de Frankfurt começou a se estruturar numa época de grandes tragédias e de enormes decepções.

6.7. A Razão Fundamental

A Modernidade surge quando as esferas axiológicas se desprendem da Religião, especialmente da doutrina católica, ou seja: a partir do momento em que a Ética passa a se secularizar. “O homem deixou de acreditar nos poderes mágicos. O profético e, sobretudo, o sagrado perderam o seu sentido. Agora, ao indivíduo resta recorrer aos seus próprios deuses e demônios, para a eleição de seus valores últimos”⁷⁰. Até mesmo Karl Marx, dentro da visão de Marshall Berman, faz uma alusão a este desprendimento do religioso quando no seu Manifesto Comunista diz que “Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente forçados a enfrentar com sentidos mais sóbrios suas reais condições de vida e sua relação com outros homens”⁷¹, com isto, Marx procura explicar aos leitores que “a aura da santidade subitamente se ausenta e que não podemos compreender a

⁷⁰ ARGÜELLO, K. S. C. *O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber*. São Paulo. Acadêmica. 1997. p. 75.

⁷¹ BERMAN, M. *Tudo o que é Sólido desmancha no Ar: Marx: Modernismo e Modernização*. p. 88.

nós mesmos no presente sem confrontarmos com essa ausência”⁷², por conseguinte ocorre toda uma ruptura com o sagrado.

O Iluminismo, por seu turno, é sem dúvida nenhuma um marco dentro deste processo de racionalização, bem como de abandono das proposições de cunho metafísico, proporcionando um elogio à razão, sendo que o mesmo possui um caráter atemporal.

Os iluministas, por sua vez, acreditavam numa razão libertadora, no entanto, o século XX fez com que ocorresse um descrédito no fenômeno da racionalização: “a razão também cria monstros”, como as grandes guerra, a deterioração do trabalho, o aumento da exploração do homem pelo homem ... de tal sorte que Jürgen Habermas utiliza-se do projeto iluminista como ponto de partida para a construção da sua Teoria Crítica.

Primeiramente Habermas tece ferrenhas críticas a atual concepção de Razão, posto que para o mesmo: “a reconstrução de uma racionalidade mais abrangente e a recuperação dos ideais emancipadores do projeto iluminista são desafios que se colocam para toda a humanidade”⁷³ Para a Teoria Crítica, não haveria mais diferença entre a lógica do sistema e a lógica da obra, culminado com o fim da contradição ou diferença entre o particular e a totalidade (um pode substituir o outro), dando ensejo a todo um processo de homogeneização, padronização de todo o meio social.

A razão, fruto de toda uma luta dos filósofos iluministas, que eram totalmente contrário a doutrinação imposta pela Igreja Católica, deixa de ser um símbolo da libertação do indivíduo, até então reprimido, passando a ser tão somente um pretexto caracterizador da dominação do homem sobre o homem. A razão passa a ser uma arma burguesa para a justificação de todas as atrocidades que vem ocorrendo no mundo moderno. Tudo que possui uma ligação direta ou indireta com os interesses burgueses passa a receber uma justificação supostamente “racional”.

A Razão Instrumental tão criticada por Habermas, nada mais é do que um fruto infeliz do Projeto Moderno, no qual, em decorrência de uma tendência de se tentar racionalizar tudo aquilo que existia no mundo, passou-se a adotar uma Razão de cunho extremamente radical, muitas vezes, tão cega quanto a própria Fé Católica, que preponderava durante a Idade Média. A razão pregada pela Modernidade passa a ser uma razão desvinculada da nossa realidade prática, fazendo com que muitos pensadores desenvolvam pensamentos que só são

⁷² **BERMANN**, M. *Tudo o que é Sólido desmancha no Ar: Marx: Modernismo e Modernização*. p. 88.

⁷³ **MÜHL**, E. H. *Modernidade, Racionalidade e Educação: A Reconstrução da Teoria Crítica por Habermas*. p. 244.

possíveis no mundo teórico, mas nunca no mundo prático. Ou seja: a razão moderna acaba perdendo a sua ligação com a realidade tornando-se meramente teoria abstrata.

Porém, é um grande erro simplesmente se abdicar da razão, o que deve ser feito sim, é a sua reabilitação, tal como procura fazer Ortega y Gasset, ao passo em que este pensador não propõe a volta à razão pura ou físico-normativa, o que redundaria num retorno sem sentido ao “racionalismo cego”, de tal modo que a partir dos estudos de Platão, “afirma com ele que o significado mais autêntico e primário da *ratio* é dar razão a algo”⁷⁴ e não ser a medida de todas as coisas e finaliza “minha ideologia não vai contra a razão, posto que não admite outro modo de conhecimento teórico além dela; vai somente contra o racionalismo”⁷⁵, a razão deve sim captar a realidade (constituída esta de movimento e alteração). A razão desta forma, deve estar a serviço do homem e não o homem a serviço da razão.

Por isto mesmo, a grande função da Teoria Crítica seria a de propor um retorno a uma Razão Prática, sendo que esta deveria abandonar a Lógica Formal (de cunho muito radical, na medida em que só trabalha com os extremos, por exemplo: certo e errado, bom e mal, puro e impuro, feio e bonito, ...) e se apegar a Lógica Modal (de cunho mais heterodoxo que aceita na sua concepção valores não tão extremados). Ou seja: se a Lógica Formal só aceita a existência, por exemplo: do branco e do preto, já a Lógica Modal aceita a existência do cinza; e como é do conhecimento de todos existem uma série de objetos na cor cinza, portanto de nada adianta se fechar os olhos para esta realidade.

6.8. O Saber e os seus Interesses Constitutivos

Uma outra grande contribuição em termos teóricos da Escola de Frankfurt, foi a sua concepção a respeito do intelectual (do cientista). Ao contrário da doutrina positivista que pregava que o cientista deveria ser um indivíduo totalmente desprovido de qualquer forma de sentimento ou de valores próprios, com o objetivo de que este estivesse apto para realizar o grande sonho positivista que era o de criar um conhecimento de cunho totalmente neutro. Ou seja os positivistas queriam conceber a todo o custo o conhecimento como sendo algo dissociado de axiologias.

⁷⁴ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 60.

⁷⁵ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 61.

A Escola de Frankfurt, por outro lado concebe o cientista como sendo: um ser humano normal, tendo dons e defeitos, tal como todas as demais pessoas, de tal sorte que o mesmo está suscetível a todas as indiossincracias, as quais também afetam toda a humanidade, incluindo aí, a dominação do homem pelos seus sentimentos. Para Habermas: “há um vínculo dialético entre conhecimento e interesse”⁷⁶

Partindo deste viés de análise, o conhecimento, entendido este como sendo o fruto do trabalho do cientista, não seria produzido “por um ato intelectual puro, por um sujeito transcendental, isolado de necessidades e interesses; o conhecimento é fruto da ação do sujeito envolvido nas suas preocupações cotidianas”⁷⁷.

Todo o conhecimento desenvolve-se com base nos interesses humanos, que surgem da ampliação das necessidades naturais da espécie humana, configurando-se de acordo com as condições históricas e sociais. Isto faz com que Habermas veja o saber como sendo “resultado da atividade humana motivada por necessidades naturais e interesses que são apriorísticos, transcendentais, no sentido de que são pressupostos em que qualquer ato cognoscitivo”. Desta forma, o saber possuiria três interesses constitutivos: o técnico, o prático e o emancipatório.

O interesse de cunho técnico identifica um saber de cunho estritamente instrumental, cuja principal função se resume em: assumir a função de explicações científicas e de procedimentos técnicos visando o aprimoramento da vida do homem. Apesar de Habermas ver a importância deste tipo de pensamento, para o mesmo, este não seria o único tipo de pensamento, mesmo que nos dias de hoje acabe por prevalecer diante dos demais.

O interesse de cunho prático surge a partir do momento em que o homem tem a necessidade de entender os significados sociais que acabam por determinar a vida cotidiana dos homens. A partir deste tipo de interesse, seria possível a existência da comunicação, bem como da compreensão entre os homens. O interesse prático acabaria por gerar um conhecimento no formato de entendimento interpretativo.

O último tipo de interesse seria o emancipatório, na medida em que haveria um sentimento nato do homem, no que tange ao eterno desejo do mesmo de possuir uma autonomia racional, bem como uma maior liberdade. Este interesse teria um reflexo direto no desejo do homem em se relacionar e se comunicar sem qualquer tipo de restrição ou

⁷⁶ MÜHL, E. H. *Modernidade, Racionalidade e Educação: A Reconstrução da Teoria Crítica por Habermas*. p. 250.

⁷⁷ MÜHL, E. H. *Modernidade, Racionalidade e Educação: A Reconstrução da Teoria Crítica por Habermas*. p. 247.

dominação. Este último patamar levaria a existência da ação comunicativa e da interação social, culminando com a construção de uma ciência social de cunho crítico.

7. O PARADIGMA DA LINGUAGEM

“Liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a delegacia de ordem política e social, mas nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, ainda podemos nos mexer”

Graciliano Ramos – Memórias do Cárcere.

7.1. A Teoria da Razão Comunicativa

Habermas dá uma atenção especial ao paradigma da linguagem para poder estruturar a sua Teoria da Razão Comunicativa, baseada esta nas conclusões tiradas da Teoria Crítica.

Os iluministas sempre se basearam numa razão sistêmica, Habermas por outro lado tenta salvar a razão, criando uma razão comunicativa, sendo esta resultado de um processo argumentativo realizado por no mínimo dois indivíduos que conseguem estabelecer uma relação de mútuo entendimento. A razão deixa de se vista como sendo uma espécie de bloco monolítico, passando a ser analisada sob uma perspectiva dialógica (dialética). Isto faz com que a razão deixe de ser tida como sendo “propriedade” de um único indivíduo ou de tão somente uma única corrente de pensamento, mas sim como pertencente ao todo social, ou seja: algo só é tido como sendo racional caso haja todo um consenso a respeito do tema.

Isto faz com que as idéias deixem de ser tão somente impostas e passem a ser discutidas por todos os membros da sociedade. Habermas também argumenta que qualquer um que usa a linguagem, presume que ela pode ser justificada em 4 níveis de validade:

- Que é dito é inteligível, ou seja, a utilização de regras semânticas inteligível pelos outros
- Que o conteúdo do que é dito é verdadeiro
- Que o emissor justifica-se por certos direitos sociais ou normas que são invocadas no uso de idioma
- Que o emissor é sincero no que diz, não tentando enganar o receptor. Isto é o que o Habermas classifica de comunicação não distorcida. Quando uma das regras é violada, ou

seja, o locutor está mentindo, então a comunicação esta distorcida.. Esta teoria de comunicação tem muitas implicações, inclusive uma definição de verdade de caráter universal.

7.2. A Análise da Linguagem

Habermas passa a atribuir um forte sentido à palavra, sendo que a comunicação passa a ser dependente da linguagem. Do mesmo modo passa a ocorrer uma grande importância à análise do sentido das palavras. Para possibilitar uma melhor análise das palavras Habermas institui o método do *Verstehen* (Compreensão), sendo o mesmo de cunho hipotético-dedutivo, pois haveria a necessidade urgente de se criar um método que liberasse os indivíduos da eficácia causal dos problemas sociais, que acabam provocando uma distorção da comunicação existente entre as pessoas.

Com o intuito de realizar um estudo mais aprofundado a respeito da Linguagem, Habermas recorre a estudos da Psicanálise, na proporção em que até mesmo o processo comunicativo estaria dominado por valores, provocando de certa forma uma dominação ideológica do próprio discurso. A Teoria Crítica teria como função maior: a de demonstrar até que ponto a ideologia pode levar o homem a crer numa natureza enganosa, decorrente de falsos entendimentos; bem como a de propiciar a emancipação tanto dos indivíduos bem como dos seus respectivos grupos sociais.

Isto fez com que Habermas acabasse por realizar um estudo mais profundo do Paradigma da Linguagem, procurando estipular um conceito mais abrangente de razão. De tal sorte que, Habermas acaba ao longo da sua principal realização, em termos conceituais: a Teoria da Ação Comunicativa, aprofundando a sua análise sobre a Linguagem que a ciência crítica deveria se utilizar com a finalidade de descobrir elementos normativos capazes de fundamentar bem como de justificar seus próprios procedimentos.

A emancipação do homem viria a partir do momento em que a sua linguagem fosse observada, ou seja: quando a maneira através da qual o indivíduo enxerga o mundo fosse respeitada, e não simplesmente renegada a um segundo plano. Habermas concebe a linguagem como sendo: “um meio pelo qual os indivíduos realizam interações racionais, ou seja,

interações reguladas por razões e posições tomadas racionalmente, sendo o fim último dos interlocutores a busca de consenso”⁷⁸.

Para Habermas a humanidade deveria acatar a idéia da existência de diferenças para que o homem pudesse realmente se emancipar, tanto que a linguagem é vista como: “a fonte de uma racionalidade emancipatória”, pois ao contrário daquilo que os positivistas pregavam, quando mais homogênea é uma sociedade maior é o grau de repressão nela existente.

7.3. A Teoria da Competência Comunicativa

Num primeiro momento, mais precisamente no início da década de 80, ocorre a formulação da Teoria da Ação Comunicativa, sendo que esta obra acaba por resumir todo um esforço intelectual de Habermas que visava em última análise, trabalhar com as diferentes contribuições, mais significativas das principais tradições intelectuais dos últimos séculos. A Teoria da Ação Comunicativa visa, em linhas gerais, reconstruir o projeto Moderno, retomando as aspirações iluministas da mesma forma que introduziria novos elementos, com a finalidade de que surgisse com a *Aufklärung* (Iluminação / Iluminismo) uma nova racionalidade de cunho emancipatório. Esta racionalidade, para que fosse realmente válida, deveria estar permeada de intuits libertários, derivados da própria vivência dos indivíduos envolvidos na *práxis* (Participação) cotidiana, tornando possível a sistematização, bem como a construção de consensos emancipadores coletivos.

Com o objetivo de incrementar a sua argumentação, Habermas acaba desenvolvendo a sua Teoria da Competência Comunicativa, que é em linhas gerais: “uma teoria ética da auto-realização”. Isto se deve ao fato de que o Paradigma da Linguagem, ao contrário do da Autoconsciência Epistêmico, permitiria uma análise a partir das expressões lingüísticas dos sujeitos em ação comunicativa, ou seja: estrutura-se numa razão de cunho intersubjeivo, na qual os sujeitos procuram, a partir da comunicação, o entendimento.

Este entendimento de Habermas decorre do próprio fato de que a Escola de Frankfurt promoveu uma profunda crítica à Razão, além do mais, para os frankfurtianos, a partir da Comunicação se propiciaria uma nova visão de mundo, sendo que esta nova comunicação acarretaria mudanças profundas em outras esferas sociais, tais como no caso do Direito, pois :

⁷⁸ MÜHL, E. H. *Modernidade, Racionalidade e Educação: A Reconstrução da Teoria Crítica por*

“a realização paradoxal do direito consiste pois, em domesticar o potencial de conflito embutido em liberdades subjetivas desencadeadas, utilizando normas cuja força coercitiva só sobrevive durante o tempo em que forem reconhecidas como legítimas na corda bamba das liberdades comunicativas desencadeadas. (...) A integração social assume forma totalmente reflexiva, pois, na medida em que o direito supre a sua cota de legitimação com o auxílio da força produtiva da comunicação, ele utiliza o risco permanente de dissenso, transformando-o num agulhão capaz de movimentar discursos políticos institucionalizados juridicamente.”⁷⁹

isto se deve ao fato de que a comunicação implica necessariamente na presença do “outro”, como forma de contraponto.

7.4. O Potencial Emancipatório da Ação

Com a finalidade de reconstruir a base de validade da fala, Habermas acaba desenvolvendo toda uma pragmática de cunho universal. Esta por sua vez, acabaria por reconstruir a base de validade da fala, sendo que: a tese de sustentação do autor é a de que: “não só a linguagem mas também a fala são suscetíveis de análise formal”. As ações lingüísticas apresentaria duas características marcantes, dentro da concepção habermasiana: a reflexibilidade e o entendimento imutante.

A característica entendimento deriva do fato de que: os atos da fala devem ser obrigatoriamente recíprocos, no que se refere a relação existente entre receptor (interlocutor) e emissor, posto que estes sempre estão em busca de um consenso de idéias. Para que o emissor consiga exprimir o que deseja, deve haver uma prévia aceitação por parte do receptor. Já a característica de reflexibilidade implica em que: a reciprocidade, por parte do receptor, sempre deixa de existir quando a emissão não assegura uma relação interpessoal ou não atende às condições intersubjetivas da comunicação. Demonstrando desta feita que a racionalidade dos atos da fala se encontra inserida na argumentação.

De tal modo que: a “pretensão de validade de uma pretensão simbólica está na sua condição de poder ser criticamente defendida, ou seja: racionalmente argumentada.”⁸⁰, fazendo com que a auto-reflexibilidade dos atos da fala não seja representada tão somente no

Habermas. p. 252.

⁷⁹ HABERMAS, J. *Entre Faticidade e Validade*, “posfácio”, p. 325.

⁸⁰ MÜHL, E. H. *Modernidade, Racionalidade e Educação: A Reconstrução da Teoria Crítica por Habermas*. p. 253.

seu caráter argumentativo, mas principalmente na sua característica de falibilidade, surgindo a necessidade de colocá-lo em constante questionamento.

Pois o que ocorre nos dias de hoje é que: a indústria cultural passa o mundo todo pelo seu “filtro cultural”, reconstruindo-o do modo mais conveniente aos seus interesses. O indivíduo que antes era livre, pelo fato de possuir um discurso livre de toda e qualquer forma de influência dominadora externa, passa a se tornar aquilo que a “indústria cultural” determina. Ocorre uma hegemonização de todo o pensamento, o que é algo ruim, pois a partir do momento em que todos passam a pensar da mesma forma a sociedade, como um todo, deixa de evoluir.

7.5. A Razão Comunicativa

Dentro da concepção de Habermas, a racionalidade que decorre das ações comunicativas acaba fazendo com que ocorra uma maior emancipação por parte do homem, na proporção em que este passa a ter uma maior capacidade de entendimento, que por sua vez se encontra atrelado aos quatro princípios básicos de validade (explicitados anteriormente): veracidade quanto ao conteúdo da fala, correção quanto às normas que regem as seleções, sinceridade das intenções do falante e inteligibilidade do que é comunicado. A partir do momento em que estes quatro pressupostos se encontram presentes num diálogo, passa a se configurar uma condição ideal de fala. Isto acaba propiciando todo o potencial emancipatório da ação comunicativa. A emancipação sempre deve ser tida como sendo uma possibilidade viável, na proporção em que não existe coerção que não possa ser superada a partir do momento em que os sujeitos se dispõem a realizar um diálogo, ou seja põem em prática os objetivos da comunicação, que propicia o engrandecimento da coerção do melhor argumento racional.

Habermas também considera a Teoria da Modernidade como sendo um elemento da Teoria da Ação Comunicativa. Habermas também acaba adotado as concepções de Piaget a respeito da aprendizagem no que diz respeito às suas considerações a respeito da comunicação. Tal como Piaget acreditava que o ser humano passava por todo um processo evolutivo em relação à aprendizagem, Habermas acreditava que o ser humano passava por um processo semelhante em termos de capacidade argumentativa.

Também podemos citar, dentro do campo da razão, aqueles pensadores, que ao contrário de Habermas que propunha uma revisão do conceito de Razão, acreditam na existência de uma “não-razão”. Os irracionalistas (niilistas), que seguem a linha doutrinária de Nietzsche, não admitem a noção de razão, sendo que para os mesmos a razão acaba por produzir todo um processo de dominação.

Dever-se-ia aceitar que: existiriam múltiplas racionalidades, e não somente uma crise da razão, tal como muitos pensadores pregam, o que supostamente culminaria com a negação da racionalidade, e com o surgimento da corrente da “Não-Razão”. Freud que, por exemplo, fez uma clivagem do sujeito, acabou defendendo a idéia de uma “não-razão”, pois a substância individual de cada pessoa estaria concentrada em vários saberes, e não num único.

Além do mais, caso se tome por base a Segunda Teoria da Estrutura Psíquica, de Freud, pode-se observar que: muitas vezes, o conhecimento individual de cada pessoa nem sempre estaria acessível no momento em que a mesma desejasse. O ser não mais estaria refletido pela sua consciência, mas seria reflexo direto de seu inconsciente e subconsciente, que estariam permeados não por uma racionalidade, e sim por toda uma gama de influências, muitas das quais, o homem nem possui pleno domínio, tal como ocorre em relação aos instintos.

O projeto habermasiano, desta forma, tem como um dos seus objetivos principais mostrar que: “questões valorativas podem ser tratadas de forma racional, não arbitrária, onde a superação da dicotomia entre fato e valor se fundamenta na identificação de critérios universais para justificar racionalmente as normas implícitas na estrutura da comunicação, tal como se realiza nos atos da fala”⁸¹

Deste modo, de forma simplificada, a partir dos atos da fala, Habermas criou a teoria da ação, que pode ser utilizada (e instrumentalizada) basicamente de três modos:

1. Como uma concepção convincente da racionalidade em relação ao discurso cotidiano que permite que se refute toda forma de relativismo como algo incoerente;
2. No sentido de que a concepção da racionalidade comunicativa implica consequências políticas, isto porque sua perspectiva utópica de racionalização e liberdade está baseada nas condições de socialização dos indivíduos e inserta nos mecanismos lingüísticos de reprodução da espécie humana,

⁸¹ **GONDIM, L. M. P.** *A dimensão ético-política da prática do Planejamento: Comentários sobre as propostas teórico-metodológica de John Foraster*. 1995, Itamonte, MG. IPPUR/UFRJ, 1995.

3. No sentido de “quando a racionalidade é vista como razão instrumental, o potencial da razão comunicativa fica deslocado e distorcido no curso do desenvolvimento capitalista (da modernização capitalista), isto porque o desenvolvimento capitalista está associado a um “padrão seletivo de racionalização”⁸².

7.6. A Crise do Mundo Moderno

“Habermas parte do suposto de que o processo de desenvolvimento Capitalista Ocidental permitiu a ocorrência de um mecanismo de diferenciação das estruturas da racionalidade que contribuiu para que as estruturas sistêmicas se tornassem, cada vez , mais complexas em relação ao processo de racionalização comunicativa do mundo da vida” ⁸³, desta forma, para Habermas, a Teoria da Ação Comunicativa só se completa dentro da Teoria da Modernidade, sendo que: apesar das diversas patologias existentes na Modernidade, a humanidade estaria caminhando para uma maior emancipação no campo social. Do mesmo modo, a racionalidade comunicativa permitiria uma maior evolução da autonomia bem como da independência, seja ela: individual ou coletiva.

Entretanto, a Modernidade estaria contaminada pelos efeitos negativos decorrentes da Razão Instrumental, sendo que a principal patologia do mundo Moderno, dentro da concepção de Habermas, seria a tendência desmesurada de utilização da racionalidade instrumental sistêmica, que acaba se “impregnando” sobre a racionalidade comunicativa, sendo que esta última, ao contrário da primeira, dá uma importância muito maior ao mundo da vida, e consequentemente a todo o processo argumentativo de cunho emancipatório.

A grande crise da Modernidade decorreria do problema da “dissociação entre o mundo da vida e o mundo da vida e sistema e do domínio deste último sobre o primeiro”⁸⁴ Isto provoca uma submissão do mundo a vida às leis do mercado e da burocracia estatal, fazendo com que os seres humanos acabem se tornando impotentes e incapazes diante de todo o sistema. Isto faz com que o mundo deixe de se voltar para os interesses da coletividade e passem a se voltar tão somente para a manutenção de todo o aparato estatal, que como todos

⁸² CALINOS, A.. *Contra el Postmodernismo: una Crítica Marxista*, Bogotá, El. Ancora Editores, 1993, p. 179.

⁸³ AVRITZER, L.. *Além da dicotomia Estado/mercado, Habermas, Cohen e Arato*. Novos Estudos, n. 36, jul. 1993, p. 214.

⁸⁴ MÜHL, E. H. *Modernidade, Racionalidade e Educação: A Reconstrução da Teoria Crítica por Habermas* p. 255.

sabemos: sobrevive graças a todo um forte aparato burocrático, tal como sabiamente Weber coloca na sua “Teoria do Segredismo” .

Uma presença exagerada do plano racional subloca o sentido cultural, pois uma presença mais acentuada da racionalidade comunicativa acabaria permitindo que ocorresse uma evolução tanto da autonomia como também da independência sejam estas: individuais e/ou coletivas. Ou seja: sob o pretexto de racionalizar o mundo, as elites acabam por burocratizar todo o contexto social, de tal sorte que: a dominação racional passa a prevalecer sobre a liberdade de expressão, ou seja: a liberdade de diálogo. Daí surgiria a grande necessidade em se implantar uma teoria crítica que fosse capaz de fazer uma releitura de todo o contexto social, permitindo a implantação do maior número possível de transformações. Não bastaria tão somente abandonar o “mundo” da razão instrumental, mas este deveria se adequar às necessidades argumentativas (emancipatórias).

A razão comunicativa deveria, para poder reverter o atual estado das coisas, atuar em todas as esferas e instituições do mundo da vida bem como na definição dos fins últimos do mundo sistêmico, pois “pela ação comunicativa, preserva-se a possibilidade de um acordo genuíno e mantém-se no horizonte a perspectiva de um mundo mais racional e, conseqüentemente, mais humano.”⁸⁵

7.7. A Educação

Tanto a educação como também um maior apego às ciências sociais propiciaria ao homem uma tentativa de reconstrução dos ideais iluministas, inicialmente extremamente positivos, mas que ao longo da História da Humanidade foram se degradando, em decorrência da prepotência cada vez maior da Razão Instrumental, que de todas as formas tenta suprimir o diálogo do cotidiano social.

No que se refere ao procedimento educacional, ocorre a criação de todo um processo uniforme para elaborar o que antes chamava-se de “Educação”, ou seja: o próprio processo educacional passa a ser desenvolvido com o intuito de criar toda uma consciência que atenda aos interesses das classes dominantes (sendo que estas mesmas já anteriormente se apropriaram da Razão).

⁸⁵ MÜHL, E. H. *Modernidade, Racionalidade e Educação: A Reconstrução da Teoria Crítica por Habermas* p. 255.

A elite dominante possui a intenção maior de fazer com que tudo permaneça exatamente como está, é que passam a dominar o processo educacional, que ao invés de educar serve tão somente para dominar. De tal sorte que todo o processo criativo se resume tão somente em copiar modelos já anteriormente consagrados e que estejam plenamente de acordo com os interesses dos detentores do poder.

A busca de uma perfeição total em termos educacionais faz com que as pessoas acreditem em tudo o que vêem e ouvem, uma vez que toda informação é passada com tal rapidez que não é possível mais, refletir a respeito dos dados que nos são passados, fazendo com que por detrás de todo o processo educacional exista a pretensão de se realizar toda uma doutrinação do todo social.

A própria “Pedagogia do Oprimido” de Paulo Freire está centrada no conceito de consciência, mas é dedicado a fortalecer o oprimido. (pobres da América Latina) utilizando uma variedade de métodos, inclusive a educação auto-dirigida. Ele também se refere à falsa consciência do opressor, e enfatiza a necessidade de convencer o opressor a ver como a reificação desumaniza tanto o opressor como o oprimido. O ponto principal da Teoria de Freire esta relacionada com a transformação social das oligarquias políticas, educando tanto o opressor como o oprimido, através da auto-reflexão crítica (conscientização), de tal sorte que a educação também privilegie os atores sociais normalmente excluídos da educação. Com isto estar-se-ia fazendo uma revolução na atual cultura predominante no Brasil, cultura esta vista tal como sendo “sistema de idéias vivas que possui cada tempo, ou melhor, o sistema de idéias segundo as quais vive cada tempo”⁸⁶, a qual necessita ser refletida.

O sistema de ensino, conseqüentemente, é criticado por Habermas, sendo que o mesmo vê a Escola como sendo um dos principais frutos da Modernidade, conseqüentemente reproduzindo todas as suas patologias, contradições e ambigüidades. Os principais problemas do processo educativo para Habermas seriam, nas palavras de Eldon Henrique Mühl, o avanço desmesurado da burocracia administrativa, o predomínio de estruturas curriculares tecnocráticas, as práticas pedagógicas autoritárias, a fragmentação do saber, a apatia dos alunos e de professores e o enclausuramento ético e cultural que estão submetidos os membros da comunidade escolar.

A Escola merece uma atenção especial por parte de Habermas, pois a partir da mesma é que se delineiam os demais sistemas, presentes na nossa sociedade. Ou seja se o sistema

escolar pregar um não apego ao discurso bem como a argumentação, este fato repercutirá negativamente em todas as outras esferas da sociedade. A postura habermasiana prega que: não devemos tão somente aceitar os fatos como sendo consumados, e sim colocar tudo sob “suspeita crítica”, ou seja: “devemos imprimir uma resistência política contra conexões funcionais do saber praticado, que pode apresentar equívocos”⁸⁷. Para que o homem consiga realmente se emancipar, o mesmo deve antes de tudo, sempre se utilizar da reflexão como ponto de partida de toda e qualquer análise, que o mesmo deseje realizar.

E o processo de reflexão deve ser estimulado desde os bancos escolares, para que os estudantes críticos de hoje se tornem os adultos conscientes de amanhã, dispostos a mudar o atual estado das coisas visando construir um novo padrão de homem, não mais o simplesmente educado, mas sim o crítico, o emancipado.

7.8. Alguns apontamentos sobre a Ordem Jurídica

A partir do século XIX, a hegemonidade do Direito passa a ter uma estrutura monológica ou monista fruto de toda uma preponderância da idéia do “ser”, vinda desde a Antiguidade Clássica. Depois do término da Segunda Guerra Mundial, se coloca o Direito Positivo em xeque, e toda a sua maneira de pensar. A legitimidade decorre da Positividade, se o Estado é nazista, por exemplo, a Positividade se constitui na própria faticidade. Habermas, um herdeiro da Escola de Frankfurt, tenta criar uma nova discussão a respeito do problema, afirmando que nem toda a Positividade é necessariamente faticidade. Para tanto, Habermas faz um estudo da Alemanha após a Segunda Guerra Mundial, bem como sobre o movimento estudantil do final da década da 60.

Com a crise do Positivismo se retorna ao Direito Natural, mostrando-se que no fundo o Direito Natural é de cunho ideológico, por isso se resistiu tanto ao retorno ao mesmo. Não se pode viver com a tendência monista, pelo fato de não existir um local determinado para a busca da legitimidade. O Direito possuía anteriormente uma estrutura dual, prevalecendo a necessidade de se fugir da faticidade. Dever-se-ia eliminar a Positividade e se procurar uma outra linha de pensamento, superando a linha de pensamento vencida. Hoje em dia, por outro lado, se sabe que o positivismo é essencial, entretanto Deve-se incluir a noção de moralidade

⁸⁶ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 100.

dentro deste âmbito, sendo que com isto ocorreria uma transformação do âmbito da legitimidade.

A Positividade não é exclusiva fundadora do Direito, sendo que esta deve ser mantida. A Positividade da atualidade busca a sua legitimação no âmbito da moral, correspondendo ao fenômeno da mudança paradigmática. A Escola da Frankfurt mina a idéia de Direito Positivo, fazendo uma crítica veemente a razão instrumental, sendo que podemos considerar sua perspectiva da realidade altamente pessimista. A mesma esgota a razão instrumental.

O Direito ocupa um lugar privilegiado nas sociedades atuais. É inegável também o fato se existir um conflito entre faticidade e validade porém acima de tudo, o Direito deve ser livre e reconhecer o direito subjetivo de todos os povos, assegurando assim a liberdade dos “outros”.

Habermas, também, de uma forma sintética, elaborou 5 Direitos Básicos ou Fundamentais, sendo que o discurso para Habermas englobaria toda a linguagem, que visa o conhecimento, proporcionando a estruturação de caráter universal.

7.9. Algumas Críticas à Teoria da Ação Habermas

Tal como foi mencionado, no início do trabalho, muito embora a Teoria de Habermas, no que tange a sua idéia da Teoria do Agir Comunicativo, seja extremamente interessante, esta acaba recebendo algumas críticas, as quais merecem ser mencionadas, justamente com o intuito de que se possa realizar um contraponto em relação a tudo aquilo que foi dito até o presente momento:

Em primeiro lugar, para Habermas, a História se converte ao consenso racionalmente fundado em todo ato de fala e articula-se, cada vez mais explícita, nas estruturas normativas e na consciência moral. Desse modo, os princípios de materialismo dialético dão lugar ao consenso em vez da luta de classes, as contradições sociais se deslocam para a racionalidade comunicativa, ou seja: tal como Doris Rinaldi⁸⁸ coloca, o grande problema de tudo estaria na falsa aceitação da idéia de consenso.

⁸⁷ MÜHL, E. H. *Modernidade, Racionalidade e Educação: A Reconstrução da Teoria Crítica por Habermas* p. 257.

⁸⁸ RINALDI, D. *Ética da diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Zahar, 1996. p. 63.

Habermas também argumenta que a concepção consensual do social fez que no capitalismo tardio superasse as contradições econômicas analisadas por Marx no *Capital*, de modo que:

"a ortodoxia marxista resulta difícil explicar o intervencionismo do Estado, a democracia de massas e o *welfare-state*. O que se observa no capitalismo tardio e "organizado", o controle político da economia assegura, graças às técnicas Keynesianas (Tayloristas/Fordistas) da administração da demanda, uma trégua na luta de classes, deslocando-se, assim, as contradições sociais e econômicas para outras esferas (desloca-se para a esfera do Estado e das relações de mercado)"⁸⁹.

E finalmente caso se faça uma leitura mais apurada dos escritos, por exemplo de Enrique Dussel, pode-se verificar que a teoria habermasiana é extremamente interessante, entretanto esta acaba sendo de difícil aplicação na nossa realidade jurídica, ao passo em que para tanto seria necessário que em tais países ocorresse a inclusão imediata da idéia do "outro", enquanto pessoa possuidora de direitos.

7.10. A Necessidade de uma Releitura de Heráclito para a Aceitação do "Outro"

Nas palavras de Ortega y Gasset "para falar, do ser homem temos que elaborar um conceito não-elaástico do ser, da mesma forma que foi elaborada a geometria não-euclidiana. É chegada a hora de a semente de Heráclito produzir sua grande colheita"⁹⁰. Este pensamento decorre da premissa de que caso se faça uma reflexão sobre a origem do pensamento ocidental e seu fundamento, acompanhada de uma análise negativa tanto da Modernidade, como também da Pós-Modernidade, descobre-se que o nosso modo de pensar da atualidade, em termos de pensamento dominante, têm as suas raízes fortemente fincadas no pensamento desenvolvido por Parmênides.

Assim é de vital importância que se faça uma leitura de autores tais como Martin Heidegger⁹¹, com o objetivo de a partir dos trabalhos desenvolvidos por este filósofo alemão (que realizou todo um estudo no que tange aos fragmentos de Heráclito, mais precisamente, na doutrina do *lógos*, desenvolvida esta pelo "obscuro" pensador de Éfeso) tentar-se buscar uma outra "verdade" para os fatos que surgem a todos os dias.

⁸⁹ GOLFE, O. L. *O Mesmo, O Outro, O Ethos Latino-Americano* (art.).

⁹⁰ KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos). p. 60.

No que tange a pessoa de Heráclito, tal como foi dito no início do trabalho, é considerado por muitos como sendo o mais eminente pensador pré-socrático, ao passo em que Heráclito desenvolveu com vigor o problema da unidade permanente do ser diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias. Isto sem contar que o mesmo estabeleceu a existência de uma lei universal e fixa, o *lógos* (dizer, falar, enunciar) regente de todos os acontecimentos particulares e fundamento da harmonia universal. Heidegger, pensador que é partidário da idéia de que “a razão é o adversário mais obstinado do pensamento”, também busca demarcar seu espaço frente às posições de Hegel e Nietzsche a respeito de Heráclito, pois para ele, ambos representam um dos maiores perigos da filosofia moderna, no que tange a totalização do conceito absoluto e a redução da verdade a um mero valor humano. E a partir deste fato, tenta fazer toda uma releitura da História, porém dentro de uma visão a qual procura viabilizar não uma visão totalizadora dos fatos e sim uma visão que possibilite uma maior participação do “outro” no que tange a análise do fatos.

Da mesma forma, é muito importante que se diga, antes de mais nada, que o eclipse sofrido pelos pensadores ao longo dos tempos, devido ao predomínio da aceitação escolástica das obras de Platão e de Aristóteles, durou até o início da era Moderna. Os humanistas da época renascentista que descobriram, traduziram e reinterpretaram textos clássicos, foram os primeiros a ter uma visão crítica com relação a cristalizada cultura ortodoxa greco-cristã. Este notável trabalho de “redescobrimento do passado”, por assim dizer, ocorrido no Renascimento provocou o retorno das teses dos atomistas e dos pitagóricos (que tanta influência exerceu sobre as hipóteses astronômicas de Copérnico, Kepler e Galileu), fato este que continuou vivo no âmbito das diversas academias e universidades, com um papel importante na formação de novos valores educacionais.

Mas foi o desenvolvimento da filologia no século XIX que trouxe de volta, com vigor extraordinário, a palavra de Heráclito. Voltado para o estudo dos grandes poetas trágicos, Friedrich Nietzsche reencontra, em seus estudos clássicos, os “pré-socráticos”. Nietzsche compreendeu o quanto as traduções traíram o pensamento de Heráclito e de outros pensadores inaugurais, e quão impossível era continuar aceitando a visão tradicional. Filólogo e filósofo, ele reunia as raras condições que lhe permitiram repensar a cultura ocidental e denunciar o indevido predomínio da racionalidade platônico-aristotélica inserida no racionalismo da Igreja, racionalidade esta a qual fazia com que se tivesse toda uma noção deturpada da realidade.

⁹¹ CAVALCANTE. M. S. *Heráclito de Martin Heidegger*. p 22.

O retorno de Heráclito à Filosofia Contemporânea teve, porém, seu momento inicial, antes mesmo de Nietzsche, quando Hegel, em suas “Preleções Sobre A História da Filosofia”, afirmou, em meio aos mais altos elogios: " Não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado à minha Lógica", de tal sorte que a partir de Hegel é que a idéia de dialética e a consequente aceitação da idéia do “outro”, ou seja da antítese, volta à tona.

Hegel, por seu turno, interpreta Heráclito à luz de sua própria Filosofia. Hegel que é tido como sendo o criador de uma Lógica Dialética que pensa o Absoluto como um processo, que assimila o Tempo e a História, ele realiza todo um estudo no que tange a determinados fragmentos do pensamento de Heráclito. Além do mais, é bom que se diga que o fato de Hegel ter enaltecido Heráclito confirma que Crátilo errou ao pensar que Heráclito considerava impossível o conhecimento.

Se Heráclito tivesse dito que não há conhecimento de um mundo que constantemente se transforma, se não tivesse, pelo contrário, afirmado que as transformações se dão segundo medidas e que está ao alcance do homem captar os modos das transformações, não teria despertado o interesse de Hegel. Conceder à razão a possibilidade de conhecer o que se transforma é conceber uma racionalidade também dinâmica. O que Hegel mais admirou em Heráclito foi ter pensado, antes dele, essa possibilidade.

Nietzsche, por eu turno porém, recusa-se a ver em Heráclito um precursor da dialética hegeliana e não o considera obscuro, e sim, luminoso. O pensamento de Heráclito é, para Nietzsche, "um mundo de pluralidades eternas e essenciais". Isso não impede que o conflito da pluralidade possa trazer consigo Lei e Direito, pois o que Heráclito viu, o segredo que vislumbrou, foi a "doutrina da lei no vir-a-ser e do jogo na necessidade". Estes são pensamentos de Nietzsche sobre Heráclito, expostos na obra A Filosofia na Época da Tragédia Grega, na segunda metade do século passado.

Em nosso século, muitos estudiosos continuam repensando seus fragmentos, tentando traduções mais autênticas. Entre eles, tal como foi dito anteriormente, ressalta o nome de Martin Heidegger. Heidegger, em suas obras, vem mostrando, em meio a uma poderosa meditação sobre a cultura ocidental, sua ciência e tecnologia, a importância do momento originário da Filosofia grega.

8. ALGUNS APONTAMENTOS DUSSELIANOS

“O meu amanhã é o hoje que eu transformo”.

Paulo Freire

8.1. Introdução

Quando se procura entender um pouco mais acerca da realidade, a qual se faz presente na atual conjuntura dos países periféricos, é de sobremaneira importante que se faça pelo menos algumas observações no que se refere ao pensamento de Enrique Dussel, ao passo em que este autor consegue expor com muita clareza toda a exploração sofrida pelos "povos periféricos", ou povos do Terceiro Mundo, bem como as várias transformações ocorridas neste último século.

Assim sendo, as transformações operadas durante o século passado podem ser melhor compreendidas numa visão histórica, comparando-se qualitativamente a sociedade do seu início com a da última década do século passado. Nessa visão, três aspectos fundamentais podem ser ressaltados, dentro da concepção de Hobsbawn⁹². Primeiro, o mundo deixou de ser eurocêntrico. A Europa, paulatinamente, deixa seu papel central do final do século XIX: a população declina, a produção mingua, os centros industriais se mudam para outro lugar. Os Estados Unidos passam a ser a grande economia propulsora da produção e do consumo em massa. O segundo aspecto importante é a Mundialização, o processo que paulatinamente foi transformando o mundo na unidade básica de operações, suplantando a era das "economias nacionais". O terceiro aspecto fundamental é a desintegração dos padrões de relacionamento social humano, e com ela a quebra do elo entre gerações, de tal modo que a característica fundamental deste final de século XX, início do século XXI é a tensão entre a aceleração desse processo e a incapacidade das instituições e dos indivíduos em geral de se adaptarem a ele. Daí a ruptura entre passado e presente dando a dimensão da escala de mudança global, mudanças estas as quais aceleraram ainda mais os processos de exclusão social. Deste modo, é dentro de toda esta realidade que se deve tentar compreender um pouco mais sobre a situação dos países periféricos.

O continente Latino-Americano, como um todo, por sua vez, foi e é fortemente marcado pela exploração tal como ocorre, por exemplo, com o Brasil, que desde a sua colonização continua sendo explorado ininterruptamente, de tal sorte que até mesmo os

nativos, que aqui habitavam, não foram respeitados como povo, cultura, etc... Situação esta a qual é inicialmente justificada por uma base teórica, fazendo com que a figura do “outro” seja revestida da impessoalidade do “inimigo” ou do “estranho” ou ainda do “inferior”, fazendo com que seja criada a falsa idéia de que não há problema se o outro estiver sendo exterminado posto que este "outro" está fora da totalidade, ou seja: "não acrescenta" e "nem diminui" coisa alguma à totalidade, podendo ser, por conseguinte, simplesmente esquecido, até mesmo em termos legais, ao passo em que até mesmo o Direito passa a conceber a figura do “outro” tal como sendo algo sem a mínima importância.

Para Dussel, por sua vez, a Legalidade não pode, de forma alguma, ser o fundamento da moralidade, pois toda prática (justa) deve ir além do pré-estabelecido, da ontologia da totalidade, além da ordem legal vigente. A origem de uma moralidade justa não estaria na figura do “Eu” mas na do “Outro”, ao passo em que uma prática originada dentro da representação do “Eu” é uma prática alienante, opressora e dominadora. Além do mais, na atual ordem vigente, tornou-se habitual, a dominação de determinados grupos de poder sobre o restante da população, sendo que a América Latina é marcada profundamente pelo “ethos” da dominação e isto acontece em dois momentos. O primeiro ocorre quando a mesma é explorada pela totalidade européia ou norte-americana e o segundo acontece quando um grupo (latino-americano) explora o resto do povo. E segundo Dussel "o ethos é a maneira como cada homem e cada cultura vivem o ser"⁹³, de tal modo que onde predomina a ontologia da totalidade, o diferente é visto como ainda “não-ser”.

8.2. Alguns Conceitos Dusselianos

Quando se trabalha a partir da perspectiva desenvolvida por Enrique Dussel é de extrema importância que inicialmente se conheça alguns conceitos desenvolvidos pelo mesmo, no intuito de melhor se explicar a realidade latino-americana, sendo que os conceitos desenvolvidos por Dussel são um tanto quanto novos, porém o seu grande valor está no fato de que Dussel, a partir da utilização de tais termos, faz uma nova leitura dos acontecimentos, refletindo os fatos a partir do ponto de vista das nações oprimidas e dominadas da periferia.

⁹² **HOBSBAWN**, E. *Era dos Extremos : O breve século XX - 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 24.

⁹³ **AMES**, J. L., *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. CEFIL. Campo Grande. 1992. p. 32.

8.2.1. Proximidade

A filosofia grega e a européia moderna vêem o "outro" como distante, diferente, o não-ser; aquele que foi "descoberto", dominado, controlado. Esta é a ontologia da totalidade, derivada do pensamento de Parmênides, o qual pregava que: "o ser é, e o não-ser, não é".

O discurso que Dussel pretende, é o que está além desta ontologia, sendo que para tanto o mesmo cria a categoria da "proximidade". Esta é uma categoria do face-a-face: entre filho(a) e mãe na amamentação; homem e mulher no relacionamento amoroso; ombro-a-ombro dos irmãos. Nestas categorias exemplifica-se a proximidade, a essência do homem, sua plenitude. Neste relacionamento, o "outro" sempre precisa ser respeitado como outro, distinto, diferente, de tal sorte que as suas particularidades devem ser compreendidas e não meramente discriminadas.

O homem a partir do momento em que nasce é acolhido por alguém, sendo que esta é a primeira categoria da proximidade, sendo que a mesma é anterior a toda tematização da consciência. A proximidade, por seu turno, é a raiz da práxis e o ponto de partida de toda a responsabilidade pelo outro. Na história, por exemplo, a proximidade acontece no face-a-face com o outro. E, especificamente, na América Latina, a proximidade realiza-se no face-a-face com o povo oprimido, aquele que é exterior a todo o sistema e clama não só pelo Direito, mas principalmente por Justiça e Igualdade Social.

8.2.2. Totalidade

O mundo não é a soma exterior dos entes, mas, a totalidade dos entes com sentido. O mundo seria o espaço no qual o ente encontra o sentido. A diferença entre mundo e cosmos é que do cosmos fazem parte todas as coisas compreendidas ou não pelo homem, enquanto "mundo" é a totalidade do sentido compreendida pelo homem. Sem a presença do homem não haveria "mundo", neste sentido; somente cosmos, por isto mesmo o cosmos é anterior. "Como totalidade espacial o mundo sempre situa o eu, o homem como sujeito, como centro e, a partir de tal centro, organizam-se especialmente os entes. Os que estão próximos são os entes que têm sentido"⁹⁴.

A partir desta totalidade (compreensão do ser como fundamento, identidade, e como

⁹⁴ REGINA, J. E. M. *Filosofia Latino- Americana e Filosofia da Libertação*. p. 80.

totalidade) na filosofia Européia, as nações que estavam distante do centro "Mesmo" foram classificados com sem sentido, periféricos. “Neste sentido, a filosofia da Libertação procura detectar a origem da situação de dependência, dominação da América Latina; também procura identificar a origem do sofrimento do povo Latino Americano e sua aparente incapacidade de desenvolver-se”⁹⁵

8.2.3. Metafísica da Alteridade

No Ocidente a tradição filosófica vigente é a ontologia da totalidade, negadora do outro como outro. Para falar da metafísica da alteridade Dussel faz uso de vários textos bíblicos, como por exemplo: Ex 33,11, no qual Javé falava com Moisés face-a-face como o homem que fala com uma pessoa que lhe é íntima. O face-a-face é uma das categorias mais importantes do pensar de Dussel. Isto significa a proximidade, sem mediação, o aceitar o outro como outro, expor-se frente a frente com o "outro" numa relação de autenticidade. O face-a-face é o encontro de uma "totalidade aberta" e da alteridade que se revela. São dois pólos abertos um ao outro, fazendo o outro permanecer distinto, sem unidade prévia. O outro sempre constitui um mistério inapreensível totalmente. É impossível compreender o outro do mesmo modo que compreendem as coisas e a compreensão do outro faz-se através do ouvido atento ao "mundo" do outro.

"A metafísica da alteridade parte da experiência fundamental do ser humano: o face-a-face. No face-a-face estão frente-a-frente um eu e um tu igualmente pessoais. O ponto de partida não é mais a unidade do "Mesmo", mas a distinção. Pelo fato de o outro ser distinto, é nada de meu mundo (eu, totalidade). Por isso, não pode ser compreendido racionalmente, tal como são os entes intra-mundanos"⁹⁶

Por ser o outro originariamente distinto, o relacionamento possível é a abertura, dentro da idéia de se deixar o outro irromper na totalidade. O outro, por sua vez, irrompe dentro da totalidade quando é ouvido, quando exige seus direitos, sua liberdade, sua distinção. É só através de sua revelação (do outro) que se tem a possibilidade de melhor conhecê-lo.

"Quando se reconhece o outro como alguém, um além da totalidade, é possível uma "práxis de libertação" que procura reconstituir a alteridade, a liberdade de quem vive

⁹⁵ AMES, J. L. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. CEFIL. Campo Grande. 1992. p. 37.

⁹⁶ AMES, J. L. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. CEFIL. Campo Grande. 1992. p. 38.

oprimido na totalidade. Essa práxis é essencialmente anti-fetichista, porquanto nega a falsa divindade da totalidade (o "fetiche"), no serviço ao "pobre" erótico, pedagógico e político"⁹⁷.

8.2.4. A Exterioridade

O mundo é o mundo do sentido. Às vezes, porém, os entes ou o rosto das pessoas irrompem e não despertam o sentido, fazendo com que o outro quase não seja percebido como outro e a sua presença parece algo que tem pouco sentido. Por exemplo, o motorista de taxi parece ser parte da mecânica do carro, etc... O outro, por outro lado, revela-se como outro quando resiste em não ser algo, mas alguém, um "indivíduo", que interpela e que deseja ser visto como tal. Este homem está transcendendo as "determinações normais" da realidade.

O querer ser livre implica uma realidade prática: assumir (estar consciente de sua situação) e lutar pela mudança. Para isto é necessário libertar-se primeiro da alienação e gritar contra o sistema injusto que oprime e exclui o pobre. O pobre não tem lugar, não tem vez porque dentro de uma estrutura (ontologia da totalidade) não há espaço, por ser ele uma negatividade (é um não-ser às margens da totalidade). O pobre, então, é visto como alguém que precisa ser "ajudado", precisa de um prato de comida, mas nada se faz para mudar a estrutura de opressão para que o pobre se liberte.

A "lógica da exterioridade", segundo Dussel, tenta organizar seu discurso a partir da liberdade de outro. A origem deste discurso (desta lógica) está no outro como pobre, oprimido, ignorado e no seu reconhecimento como ser. Esta lógica em Dussel recebe o nome de analética, isto é, "fato real humano pelo qual todo homem, todo grupo no povo se situa "além" do horizonte da totalidade"⁹⁸.

Na analética, o outro apresenta-se como alteridade quando irrompe como o estranho, o diferente, o distinto, o pobre, o oprimido, aquele que está a beira do caminho, fora do sistema e mostra seu rosto sofredor e grita por justiça. O seu direito funda-se na constituição da dignidade humana. O clamor, a provação, o grito é a sua própria condição de oprimido. Isto estende-se a nações inteiras, "periféricas", "terceiro mundo".

8.3. O Ethos: O Fundamento

⁹⁷ AMES, J. L. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. CEFIL. Campo Grande. 1992. p. 39.

⁹⁸ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p.85.

"O ethos é o ponto de partida para a compreensão do que funda o *humanum*, ou seja, ele é como que o alicerce que sustenta o humano como fonte burbulhante e dinâmica, não estática, o ethos está na origem das normas e da própria diversidade das culturas e religiões. Vemo-lo como a marca primeira do criador impressa nos seres humanos"⁹⁹.

O ser humano, no seu dia-a-dia, sente a necessidade de organizar a sua vida. Isto compreende as relações fundamentais do ser humano: a si mesmo, o mundo, o outro e a transcendência. A cada dia, apresenta-se um novo e diferente desafio, e, é próprio do ser humano dar a resposta adequada conforme o lugar, tempo, costumes, etc... Cada grupo, aos poucos, cria um modo próprio habitual de compreender o mundo, isto é, ethos. Ethos, sua etimologia é grega. Ethos designa costume, ou "moradia, o lugar onde se vive", o caráter, o modo de ser no mundo, a origem dos valores, as normas que estruturam uma civilização, um povo, de um grupo social ou simplesmente, de um indivíduo.

O ethos emerge, em um mundo cultural, de um grupo, num período da história. As pessoas, no dia-a-dia diante das coisas adquirem hábitos, atitudes, modo de agir, e dão significados às coisas e atos. Isto constitui uma maneira de ser e de habitar o mundo. "O ethos é a maneira como cada homem e cada cultura vivem o ser. Se há história do homem, há também história do ethos"¹⁰⁰. O ethos é o lugar onde elaboram-se os costumes, moral, etc., sendo que de lá também emana todo o mundo simbólico, mítico, os valores que sustentam a vida de uma povo. O ethos está na raiz de cada cultura, de cada ser humano em particular, portanto, precede a qualquer regulamentação ou norma moral instituída.

Com muito acerto o professor Bernard Quelquejeu comenta:

"Se quisermos compreender concretamente as normas sociais, as prescrições morais e as regras jurídicas, não podemos deixar de as referir a este fundo donde elas procedem e donde elas continuam tirando ao mesmo tempo sua eficácia propriamente prática e o seu sentido efetivo. As normas práticas ou jurídicas só são sociologicamente interpretáveis quando referidas ao seu ethos concreto, isto graças à restituição tão precisa quanto possível a este fundo simbólico de evidências coletivas, atravessando por negociações e estratégias pessoais e coletivas que aparecem em termos de papéis, de funções e de poder"¹⁰¹.

O acesso ao ethos faz-se através da escuta do outro, depois de cessar todas as nossas evidências. O ethos na maioria das vezes não é verbalizado, vive-se. Por isso seria muito difícil

⁹⁹ AGOSTINI, N. *Ética e Evangelização*. 1a. ed., Vozes, 1993. p. 21.

compreender o ethos através de biografias, informações, pré-compreensões, etc... É necessário "entrar no mundo do Outro", "viver o mundo do Outro", tentar compreender o mundo do outro a partir do outro mesmo. Só assim é possível descobrir quantos e quão preciosos valores há no Outro.

Falando-se especificamente com relação à América Latina, infelizmente isto não aconteceu.

"Os conquistadores dispuseram a seu bel prazer dos bens e das vidas descobertas nas novas terras. Para nada se levou em conta o direito dos aborígenes sobre suas vidas, sua religião, sua cultura e suas terras. Para a totalidade não existe nada mais senão ela mesma; tudo o que percebe e o que valoriza é desde a sua própria mesmice. O neo-colonialismo posterior e a atual dependência econômica de nossos povos prolonga a prática dominadora da mesmidade: nenhum povo dependente pode ter outro destino histórico ou criar outro projeto do que aquele que é imposto pelo império"¹⁰².

Esta mesma perspectiva hoje se repete no plano econômico, político e cultural. O Outro "parece um mero receptor, consumidor" de produtos industrializados "pela totalidade", de planos político, modelos pedagógicos, músicas, teatro, filmes, linguagem, gírias, etc. Enfim, o Outro está encontrando dificuldade para ser realmente Outro.

8.4. A Não Eticidade Dos Atos "Heróicos"

"O herói da ontologia da totalidade, não comete falta moral nem tem consciência da culpabilidade quando na guerra mata outro homem, o inimigo, seja esta a guerra dos gregos livres por sua pátria contra os bárbaros, seja a guerra moderna na qual um nazista mata um judeu, ou, quando na "competição" capitalista, o burguês consegue maior ganho: vencendo nos negócios o seu oponente no mercado, ou vendendo a morte de outros homens na indústria dos armamentos. Antes disso, os conquistadores dominaram o índio; os negreiros venderam africanos como "instrumentos" (escravos), e o *gentleman* ocupa a Ásia. Qual o tipo de ontologia que justifica a essas matanças do herói? Que tipo de lógica dirige a argumentação de tais injustiças?"¹⁰³

Para justificar a morte de alguém, a exploração, a opressão, sem a culpabilidade moral, é necessária algo que fundamente, por isto mesmo, o outro é revestido da

¹⁰⁰ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 9.

¹⁰¹ AGOSTINI, N. *Ética e Evangelização*. 1a. ed.. Vozes, 1993. p. 24.

¹⁰² AGOSTINI, N. *Ética e Evangelização*. 1a. ed.. Vozes, 1993. p. 42.

¹⁰³ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 10.

impessoalidade, do "inimigo", é visto como alguém de fora, diferente, ameaçador, precisando ser eliminado, oprimido, antes que este Outro levante-se contra e oprimas, mate. O outro é visto como alguém diferente dentro da totalidade, subversivo, distinto ameaçador da ordem, da unidade.

O herói é o mantenedor da ordem, é a mediação pela qual o distinto, o diferente, o outro é eliminado. Seu nome (do herói) passa a ser exaltado, louvado pela coragem, valentia, imortalizado na pátria: "O Mesmo". O "Mesmo", a pátria, não aceita o Outro, o diferente.

O que fundamenta isto tudo é um modo de ver o Outro: alguém que não está em o "Mesmo", ou seja: a personificação do "não-ser". E isto é decorrência de uma ontologia do ser: o uno "o ser é, e, o não-ser não é", formulada, na Antigüidade, por pensador Parmênides. Este é aquele que formula uma base teórica, justificativa da prática, sendo que modernamente quem desempenha este papel é o cientista. "O ver, o compreender, o conhecer, o calcular, o pensar, o *noein* ou a gnosis é um modo divino ou supremo de ser homens na totalidade"¹⁰⁴.

Na ontologia da totalidade, ou "do uno e do múltiplo", o bem é o ser na unidade, enquanto o mal é produzido pela discórdia, pelo diferenciamento, pelo outro, sendo que a discórdia produz o mal. Na filosofia platônica, o mal é, ou está na matéria. Está é a causa, a fonte de todos os males (o não-ser), oposto ao ser; é o mal ontológico, portanto, não ético, de originalidade divina. Este mal é vivenciado pela ontologia da totalidade da Modernidade: o mal é algo já realizado no fundamento, intrinsecamente não-ético. Kant chega a destacar a origem do mal para o plano a priori numênico, sendo impossível descobrir a raiz do mal, pois este precede a toda experiência.

Resumindo-se: nesta ontologia (da totalidade) é possível uma sociedade que não aceita a alteridade, uma sociedade etnocêntrica. O herói, nesta estrutura, é o encarregado de lutar contra o "outro", o diferente, o distinto. O sábio, por seu turno, elabora a base teórica revestindo o Outro de impessoalidade. "A perfeição se obtém alcançando a honra ao matar aquele que se opõe: aniquilando a pluralidade, e conhecendo a totalidade de ("o Mesmo") como a origem idêntica da diferença. O todo como fundamento, não é ético: é simplesmente verdadeiro"¹⁰⁵.

¹⁰⁴ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 11.

¹⁰⁵ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 22.

8.5. O Mal Ético como a “Totalização da Totalidade”

Para os gregos (dentro das formulações da ontologia da Totalidade) o mal é originário, divino. Sendo assim, o homem é um mero executor. Há relatos míticos que ajudam a compreender esta questão. Por exemplo, o mito de Caim e Abel. Este mito revela uma luta de morte entre os dois irmãos: "Caim se lançou sobre o irmão Abel e o matou" (Gn 4, 8). O outro é eliminado pelo "mesmo". O mito (a expressão mitológica), tem uma grande riqueza de transmitir algo de universal para todos os tempos. A morte simbólica do Outro não aconteceu só com Abel; é algo que é freqüente na política, na pedagogia, em casa na relação marido e mulher, pais e filhos quando há dominação sobre o Outro, aniquilação da alteridade.

A negação da alteridade, o não-ao-outro acontece na relação homem e mulher quando o outro é reduzido a objeto de prazer; na total submissão do filho à vontade dos pais, professores, mestres impedindo que os alunos caminhem com as próprias pernas; "o não-ao-outro como irmão, à questão política, é a luta de morte dos iguais até a escravidão de um em favor do senhor. O não-ao-outro é a negação de exterioridade, essa afirmação totalitária da totalidade, é matar o Outro"¹⁰⁶. Isto está arraigado no pensamento filosófico também da Modernidade: com o "ego cagito" havendo um fechamento tal que o outro desaparece, ou, na expressão de Hobbes "o homem lobo do homem"..., etc. e a aniquilação do outro absoluto com o "o deus morreu" de Nietzsche. Na verdade isto tudo já historicamente tinha sido praticado, com a opressão de outros povos.

O outro é negado quando não é visto como distinto, lhe é negada a liberdade, sendo que este é o total fechamento de "o Mesmo" e a conseqüente aniquilação da alteridade, negação do novo, do dinâmico, da criatividade. O mal, o total fechamento em "o Mesmo", a morte do Outro, a estrutura de dominação e morte (não só físico) pode-se dizer, existe já *a priori* no sentido de que é uma estrutura transmitida de geração em geração com "aparência de normal"; a educação que se recebe é parte desta estrutura. Por isso o ver o outro como outro, autêntico, livre, mestre é muito difícil para todos.

O pecado, o não-ao-outro, a morte só se torna possível porque, primeiro, o outro é reduzido a nada, reduzido a uma simples coisa e o próprio sentimento por eles é um sentimento de inveja e de ódio, ou seja: de não compreensão da alteridade.

¹⁰⁶ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 28.

8.6. O Bem Ético como Justiça

O mal constitui-se pelo não-ao-outro. O bem, pelo contrário, é o sim-ao-outro (na ontologia da totalidade). "A totalidade abre-se ao Outro e alcança nessa passagem analética e dialética seu próprio bem particular na crítica inovadora ao todo e no crescimento que sabe "dar lugar" ao ato criador que aperfeiçoa além do horizonte da verdade do ser"¹⁰⁷.

O bem é a afirmação do outro, ao passo em que o homem bom é aquele que é realizado em suas potencialidades, em seus projetos, consegue equilibrar teoria e práxis em favor do Outro. O homem é aquele que move a história, abre a totalidade ao Outro, abre-se, por bondade, compreensão ao Outro como outro gratuitamente, por amor-de-justiça. Um exemplo típico de tal amor é o "bom samaritano". O samaritano é alguém que descobre o outro ferido, machucado. O amor-de-justiça vai além da raça ou nação. Além da cor ou nação todos têm um direito que é inalienável: o direito a vida, a liberdade, a autenticidade, tudo isto presente na idéia de se aceitar o outro, enquanto outro.

A personalidade do profeta também expressa o amor-de-justiça. O profeta é alguém que é chamado, que irrompe, que consegue verbalizar uma situação opressora e denuncia a injustiça que é praticada. O profeta emerge como o rosto do outro sofrido, oprimido, negado como diferente, emerge em sua defesa. Sua tarefa não é a formação de mais uma totalidade, mas a abertura e a libertação do Outro como Outro, na proporção em que a sua satisfação está no serviço. O profeta tem a justiça como seu modo de ser.

8.7. A Consciência Ética: como Ouvir a Voz do Outro

Primeiramente é muito importante que se realize a distinção entre consciência ética e consciência moral. A primeira situa-se no âmbito da (ou no plano) da metafísica antológica; o segundo situa-se no plano ôntico: é a interiorização da consciência ética. É esta consciência ética, que possibilita a consciência moral. Para ilustrar esta questão pode-se citar (tomar) como exemplo Moisés: "Moisés convocou todo o Israel e lhe disse: escuta, Israel as normas e as exigências da justiça que falo diante de vossos ouvidos, hoje. Aprendei-as e guardai-as para

¹⁰⁷ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 40.

pô-las em prática... sobre a montanha, no meio do fogo, Javé vos falou face-a-face, e eu então permaneci entre Javé e vós porá fazer-vos conhecer a palavra de Javé"¹⁰⁸.

Aqui trata-se de uma voz que interpela, mas, que tem necessidade de alguém que a compreenda, alguém que seja o mediador. É necessário um ouvido que saiba ouvir a voz do outro. Como outro isto significa "uma abertura ética, um expor-se pelo Outro que ultrapassa a mera abertura ontológica"¹⁰⁹, isto é, aniquilamento da própria voz como totalidade e deixar que a voz do outro, livre, autenticamente se expresse.

A consciência ética é um diálogo equilibrado entre a voz do outro e o ouvido aberto da totalidade. Isto é possível por causa do sim-ao-outro, ou, por causa do amor-de-justiça. Assim o outro pode revelar-se como algo novo, apropriando-se da dignidade que tem, (por isso sua voz passa a ser ouvida, interpretada). "A consciência ética é então ouvir- a-voz-do-outro; a voz ou palavra que exige justiça, que exige seu direito, (...), quem ouve a voz do outro só pode lançar-se no caminho da justiça"¹¹⁰.

Por outro lado, a não consciência ética significa eliminar o Outro, silenciar a sua voz, expor-lhe a regime de dominação e repressão, não compreendendo o seu modo de ser, hábito, cultura. A não consciência ética se expressa na atitude do conquistador, do colonizador, fechado em sua totalidade etnocêntrica, querendo impor seus costumes, sua cultura. A América Latina sabe quais as conseqüências deste "ethos dominador". "Quando o conquistador dizia aos chibatas de Nova Granada: "Dai-me ouro, dai-me ouro" e matavam índios e sacrilegamente abria os túmulos para roubar tal ouro, não era a voz ética da consciência, mas a própria tentação dominadora"¹¹¹.

Saber escutar a voz do outro é deixá-lo ser Outro, autêntico, deixando que o seu modo de ser interpele, provoque, a totalidade do Mesmo. Também deve-se abrir a totalidade fechada a estranha voz do outro: oprimido, pobre, explorado, da mulher oprimida numa sociedade patriarcal, do filho, do aluno que muitas vezes é impedido de pensar com autenticidade e caminhar com suas próprias pernas.

¹⁰⁸ Dt 5,1-5.

¹⁰⁹ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 63.

¹¹⁰ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 69.

¹¹¹ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 70.

8.8. A Legalidade da Injustiça

“Nem tudo o que é legal é justo moralmente, e, nem tudo o que é justo moralmente é legal. Na história da filosofia, à questão da moralidade e da legalidade, foram dadas várias respostas, porém tornou-se habitual pensar que a legalidade é a moralidade”¹¹².

Na Idade Média a lei humana estava fundamentada na lei divina eterna. Segundo este esquema, os que estavam fora da cristandade eram os infiéis, os bárbaros, o desconhecido. Estes eram reduzidos aos não-ser.

“... Na ordem legal da cristandade entrava totalmente o cristão, especialmente o homem de Igreja e a família feudal, estando fora de tal ordem o herege, o sarraceno, o islâmico, etc. A oposição à lei da cristandade era imoral e merecia até a morte física e a excomunhão como morte espiritual. A ilegalidade de tal ordem legal era praticamente anti-natural, desumana, maligna. Kant, com a moral do dever, situa a moralidade na ação x lei: “Age de tal forma que a máxima de tua vontade possa valer sempre e ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. (I. Kant).

Kant distingue legalidade e moralidade: moralidade é cumprir a lei por amor, por dever. No entanto, dever, em Kant é entendido como vontade livre, e não imposição; por respeito à lei. A legalidade é a coincidência com a lei. As ações, porém, sempre estão fundamentadas na vontade livre, no dever.

Para Dussel, a legalidade não pode ser o fundamento da moralidade, visto que toda prática deve ir além do pré-estabelecido, da ontologia da totalidade, além da ordem legal vigente; sua origem (a práxis) não está no “Mesmo” mas no Outro. A prática atual “moralmente boa” cumpre o projeto da totalidade vigente. Este projeto tem uma fundamentação histórica.

A prática histórica concedeu legalidade à prática atual, ou seja: a dominação passa a ser o fundamento da lei. Por isso “a práxis que busca na lei vigente o fundamento de sua moralidade torna-se necessariamente práxis alienante do Outro oprimido como coisa ao serviço do dominador”¹¹³. A práxis da opressão até poderia ser “moralmente boa” a partir do ponto de vista de “o Mesmo”, ou, legalmente justo, porém, é um ato injusto se olharmos para além da ordem estabelecida. A práxis analética tem sua origem não na ordem estabelecida, mas no

Outro, portanto, foge à legalidade. O ir além do projeto vigente, escutar a voz do Outro que clama por justiça, constitui a sua ilegalidade.

O novo projeto histórico é o que deixa o outro ser livre, lança o oprimido na possibilidade de ser livre, sendo por isto uma nova ordem, na qual o respeito pelo outro é esperança de futuro, bem como é desejo a superação do pecado, da dominação. E finalmente, é a origem da práxis libertadora que abre caminho para a posteridade.

8.9.O Ethos da Dominação

Já tornou-se habitual a dominação dentro da totalidade, por isso: ethos da dominação. Não é algo novo, esporádico, mas "é normal", tornou-se "habitual". Este "habitual" é algo adquirido, visto que, ninguém nasce com o "hábito" de dominar. Isto é algo que faz parte do ethos de um povo, que é "o fruto dos modos de habitar o mundo"¹¹⁴.

O modo de habitar o mundo é fruto da repetição. É por isso que "virtude" na Ética a Nicômaco de Aristóteles é um modo habitual de habitar o mundo, e o mesmo pode-se dizer dos vícios. Segundo Nietzsche, é necessário um processo histórico para que um ethos se torne imperante. Assim também acontece com os vícios e as virtudes, tanto do dominador quanto do dominado. Os vícios do dominado são elevados aos nível de virtudes, sua humildade é exaltada. Tal processo não valoriza o Outro como exterioridade. "O pior vício do dominado é o ressentimento contra o dominador. O ressentimento e o auto-envenenamento anímico por repressão de um ato querido de vingança que o fraco não pode realizar em sua impotência contra o seu dominador"¹¹⁵.

Isto não quer dizer que o oprimido não quer libertar-se, ele não pode, não lhe é permitido que o faça. Assim, a impotência passa a ser chamada bondade, e a própria submissão forçada é chamada obediência, o que forma um ethos, onde o oprimido precisa aceitar-se como oprimido para sobreviver, e, repetirá a opressão sofrida se algum dia chegar a ser dominador.

¹¹² DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 81.

¹¹³ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 86.

¹¹⁴ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 98.

¹¹⁵ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 101.

A expressão moderna do ethos da dominação aparece com Nietzsche. Nietzsche com sua "vontade de poder" certamente não estaria ao lado do dominado, do Asteca ou do Inca. Nietzsche estaria do lado de Napoleão, da conquista, da invasão, da expansão de "o Mesmo".

"Sua vontade de domínio não é senão a formulação ontológica do "eu conquisto" hispânico ou do "eu penso" cartesiano. Sua virtude suprema, o bem como a guerra, o guerreiro injusto e conquistador como herói pátrio é a mais cega, opressora e desumana das atitudes possíveis: o ethos da dominação que apresenta como virtude insigne o assassinato, a violência, ou melhor, a violação do Outro"¹¹⁶.

O ethos da dominação origina-se do fechamento da totalidade em si mesma. No ethos da dominação os vícios do dominado passam a ser considerados virtudes pelo dominador. A ética da libertação, por outro lado, procura junto com o oprimido libertá-lo, procurando desvelar o "caráter de naturalidade" dos atos do dominador. O que redundaria no fato de procurar ver que nem sempre a legalidade é justiça.

8.10. O Ethos da Libertação

No ethos da dominação o conquistador, o guerreiro, a vontade de poder são exaltados. Oposto a este ethos está o ethos da libertação que caracteriza-se pelo lançar a história para o futuro, para o novo, para o momento criativo, para o reconhecimento do Outro sabendo ouvir a voz interpelante do Outro. O ponto de apoio do ethos da libertação são as virtudes reais do oprimido (ocultas ao dominador) e por estes são vistas como incultas. A virtude libertadora aparecerá contrária a ordem vigente: será subversiva, anarquista, nova, etc...

"O ethos da libertação é um modo habitual de não repetir "o Mesmo" (conteúdo do agir) porque se trata do hábito de adotar a posição primeira do face-a-face"¹¹⁷. Assim, o Outro sempre aparece como novo e revelador de si mesmo, pois, esta é a virtude do ethos da libertação: deixar o Outro existir como Outro, deixá-lo existir além da totalidade. O fundamento do ethos da libertação é o amor-de-justiça, isto é, um modo de viver o mundo, cuja visão ultrapassa os limites da totalidade. É uma atitude de respeito, amor livre, criativo, simpatia ao Outro como Outro. "Esse amor do face-a-face, do Outro como Outro, é ato

¹¹⁶ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 129.

¹¹⁷ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 130.

supremo do ser humano e nenhum ato compreensor, nem interpretador pode assemelhar-se a ele"¹¹⁸. Um componente essencial do ethos da libertação que se origina do face-a-face é a confiança. Esta possibilita a interpretação da voz do Outro, fugindo-se do discurso dominante imposto pelas elites. A confiança é obedecer a voz do Outro, ter fé na alteridade; "é a negação da totalidade como identidade do ser e do pensar"¹¹⁹.

Outro momento originário do face-a-face é viver a utopia da libertação, isto é, a esperança da libertação do Outro, do miserável. Ela se funda naquilo que o Outro é e naquilo que possa fazer a partir de si mesmo como Outro; é um momento de afirmação do futuro como Outro, seu projeto. A esperança está internamente relacionada com o futuro do Outro.

Portanto, o amor-de-justiça, a confiança e a esperança são as posições do ethos da libertação perante o Outro. O serviço ao Outro, por sua vez, se expressa na prática da justiça, na prática do amor como hábito que tende dar ao Outro o que lhe corresponde: enquanto Outro, enquanto pessoa inalienável. "Justiça é um colocar à disposição do Outro os entes que podem saciar a sua fome, mediar sua libertação cultural e humana integralmente"¹²⁰. O serviço ao Outro também se expressa na coragem do libertador que arrisca sua vida em defesa da vida do Outro; empenha-se por saciar-lhe a fome.

A prática da justiça, o ser capaz de entregar a vida, trabalhar para saciar a fome do Outro é um constante desafio para todos. Enfim, o Outro sempre interpela a uma mudança de visão, mudança de mentalidade.

8.11. A Importância de um Ethos da Libertação

Se vigora atualmente um "ethos de dominação" na e sobre a América Latina, é necessário se apostar num ethos de libertação, isto é, apostar em um momento novo, criativo, dinâmico, autônomo. O fundamento do ethos da libertação é o amor-de-justiça, amor este que é ilustrado pelo bom samaritano.

¹¹⁸ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 139.

¹¹⁹ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 141.

¹²⁰ DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 149.

O ethos da libertação também caracteriza-se pelo saciar a fome do outro. Este será o eterno desafio para todos aqueles que não se conformam com a prevalência cega da figura do “eu”.

A filosofia da libertação procura também instaurar uma práxis de libertação para que o oprimido possa ser ouvido, fazendo com que sejam respeitados em seus direitos, em sua liberdade e para que a negatividade possa ser positividade, isto é, a afirmação da alteridade. Isto com certeza não será algo vindo gratuitamente a partir da totalidade, mas será algo conquistado com muito esforço e muita luta.

Finalmente, pode-se afirmar que o grito de justiça que Dussel deixa transparecer na sua obra, ecoa nos ouvidos daqueles que têm a oportunidade de contactar com os seus escritos, fazendo com que estes tenham plena consciência da urgente aceitação do outro, pois não há dúvida de que um dos problemas fundamentais que a sociedade contemporânea enfrenta, é o de conseguir um mundo mais justo e menos desigual face àquele em que hoje se vive e que para tanto é primordial que o “outro” acabe de algum modo sendo inserido dentro da totalidade. Totalidade esta a qual, na atualidade, é extremamente excludente. E, como uma forma de se promover esta inserção nada mais lógico do que se fazer com que o “outro” possa se inserir dentro dos processos comunicativos, com a finalidade de que a sua voz possa vir a ser ouvida, e que este não precise mais ficar se contentando com somente os “ecos” do discurso dominante.

12. CONCLUSÃO

"Maior que a tristeza de não haver vencido é a vergonha de não ter lutado."

Ruy Barbosa

Tendo-se chegado ao fim deste trabalho, algumas ponderações devem ser feitas. Em primeiro lugar deve-se colocar que, por mais que se tente, jamais será possível se esgotar totalmente a amplitude de um tema, ainda mais de um tema tal como a Modernidade, em tão somente algumas páginas escritas. Contudo por mais que determinados assuntos dentro da exposição não tenham ganhado a sua verdadeira importância (pela própria limitação tempo imposta), ou tenham sido expostos de uma maneira um tanto quanto sucinta, o grande valor que existe nisto tudo é que, no final das contas, por mais insignificante que o trabalho possa ter sido, ou por mais defeitos, imperfeições e limitações, que o mesmo tenha, este contribuiu para

um maior esclarecimento de pelo menos uma pessoa, a qual pelo menos tentou da melhor forma possível vencer este tema.

Que bom seria se mais pessoas parassem um pouco para pensar e comesçassem a se perguntar sobre uma série de coisas as quais as rondam todos os dias, e que as mesmas simplesmente se acostumaram a ver, a sentir, a conviver ..., de tal modo que nem mesmo se questionam sobre a sua legalidade, isto para não se adentrar no campo da legitimidade, de tal estado de coisas. Sabe-se também que não há prova de que um pensamento de cunho mais crítico, seja a solução para todos os males, pois tal como François Jacob certa vez colocou: "Nada é tão perigoso quanto a certeza de ter razão", contudo um pensamento de cunho mais crítico tem como principal ponto a favor o fato deste tentar promover uma releitura dos acontecimentos, fazendo com que uma série de questionamentos sejam realizados em torno destes. Pois o grande mal da nossa sociedade é a nossa "incompreensão" do "outro lado dos acontecimentos" ...

Em segundo lugar, seguindo o pensamento do escritor argentino Jorge Luís Borges, todo e qualquer texto só ganha a sua real força quando ocorre uma união de forças entre o seu escritor e os seus leitores, posto que somente o ato de ler é que possibilita uma real "vida aos textos", por isto mesmo não se pode considerar o criador de um texto tal como sendo um mero construtor de pensamentos e sim como aquele que, a partir de toda uma série de concepções pessoais, tanto suas, como também de outros pensadores, escritores, ... tenta coletivizar o seu escrever. Desta forma, o que se procurou desenvolver neste trabalho acadêmico somente terá realizado o seu verdadeiro intuito quando mais pessoas tiverem tido um contato maior com o mesmo. Pois mesmo que este contato se mostre totalmente infrutífero, no final das contas, os leitores, os quais se dispuseram a realizar tal leitura, terão mais um instrumento para se utilizarem como contraponto às suas idéias.

Finalmente é bom que se diga que o trabalho desenvolvido em torno de tal temática, ou seja da Modernidade, poder-se-ia ser comparado a um palimpsesto (manuscrito utilizado na Idade Média e que após ser raspado, poderia ser utilizado novamente, de tal modo que o mesmo estava sendo contentemente modificado) ao passo em que tal como o próprio Borges diz com extrema sabedoria: "não existe original, porque não existe origem; tampouco existe texto definitivo, porque não existe fim", ou seja: o que se tentou descrever corresponde a atual forma de seu autor ver os fatos, nada impedindo que o mesmo venha a alterar as suas

concepções ao longo dos tempos, pois como F. Schiller uma vez disse: "Não tenho vergonha de mudar de opinião porque não tenho vergonha de pensar".

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINI, N.** *Ética e Evangelização*. 1a. ed.. Vozes, 1993.
- AMES, J. L.** *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. CEFIL. Campo Grande. 1992.
- ARGÜELLO, K. S. C.** *O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber*. São Paulo. Acadêmica. 1997.
- ARRUDA JR. E. L. de.** *Introdução à Sociologia Jurídica Alternativa*. São Paulo. SP. Editora Acadêmica. 1993.
- ARRUDA JR., E. L. & RAMOS, A.** *Globalização, Neoliberalismo e o Mundo do Trabalho*. Curitiba. PR. 1998.
- AVRITZER, L.** *Além da dicotomia Estado/mercado, Habermas, Cohen e Arato*. Novos Estudos, n. 36, jul. 1993.
- BALANDIER, G.** *A Desordem*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BANCO MUNDIAL.** *Relatório sobre o desenvolvimento mundial 1997*. Washington: Oxford University Press, 1997.
- BAPTISTA, J., M.,** *A Idéia de Progresso em Thomas Kuhn, no Contexto da Nova Filosofia da Ciência*, Porto, Ed. Afrontamento, 1996.
- BARRETO, M.** *Introdução à Filosofia*. Brasília. DF. Apostila de Aula. UnB. 1994.
- BENJAMIN, W.** *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo. Brasiliense. 1987.
- BERMANN, M.** Tudo o que é Sólido desmancha no Ar: Marx: Modernismo e Modernização.
- BOAVENTURA, S., S.** *Da Sociologia da Ciência à Política Científica*. Coimbra. 1977.
- CALINOS, A.** *Contra el Postmodernismo: una Crítica Marxista*, Bogotá, El. Ancora Editores, 1993.
- CARRILHO, M.** *O que é Filosofia*, Lisboa, Difusão Cultural, 1994.
- CAVALCANTE. M. S.** *Heráclito de Martin Heidegger*.

CAVALCANTE DE SOUZA, J. & KUHNEM, R. F. *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários*. 2ª ed. São Paulo. SP. Abril Cultural. 1978 (Os Pensadores). p. XXIII.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. 1ª Parte. La Pléiade. Gallimard.

DICIOPÉDIA 2000 - O Poder do Conhecimento, Porto, 1999, Porto. Editora Multimídia.

DUSSEL, E. *Método para uma Filosofia da Libertação*, trad., Ed. Loyola, São Paulo, 1986.

DUSSEL, E. D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. v. I, II, III, IV, e V, Loyola/Unimer, SP. p. 11.

GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge. Polity Press. 1990.

GOLFE, O. L. *O Mesmo, o Outro e o Ethos Latino-Americano*. (art)

GONDIM, L. M. P. *A dimensão ético-política da prática do Planejamento: Comentários sobre as propostas teórico-metodológica de John Foraster*. 1995, Itamonte, MG. IPPUR/UFRJ, 1995.

GRANDE ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL. Círculo do Livro. Vol. 11.

GUERREIRO RAMOS, A. *A Nova Ciência das Organizações*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1981.

HABERMAS, J. *Entre Faticidade e Validade*, “posfácio”.

HOBBSAWN, E. *Era dos Extremos : O breve século XX - 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INGRAN, D. *Habermas e a dialética da razão*. Traduzido por Sérgio Bath, Brasília, Universidade de Brasília, 1993.

KUJAWSKI, G. de M. *Ortega y Gasset. A Aventura da Razão*. São Paulo. SP. Moderna. 1994 (coleção Logos).

KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo. SP. 2º ed.; Perspectiva; 1978.

KURZ, Robert. (1992). *O colapso da modernização*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de Teodicéia*, §1. P.50. Garnier-Flammarion.

MONEGAL, E. R. Borges por Borges. Porto Alegre. RS. L&PM. 1987.

MÜHL, E. H. *Modernidade, Racionalidade e Educação: A Reconstrução da Teoria Crítica por Habermas.*

ORTIZ, R. *Mundialização e Cultura.* São Paulo. SP. Brasiliense. 1998.

ORTIZ, R. *A Moderna Tradição Brasileira.* São Paulo. SP. Brasiliense. 1988.

PARMÊNIDES, *Sobre a Natureza* (Com Introdução e análise de Antônio Monteiro e Miguel Real). Lisboa. 1999. Lisboa Editora.

PESSOA JR. O. *A Filosofia Grega.* (artigo escrito a partir dos livros de G.E.R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle* (EGS) e *Greek Science after Aristotle* (GSA), Norton, Nova Iorque, 1970 e 1973, para o curso de Introdução à História da Ciência, do Mestrado em Ensino, História e Filosofia das Ciências, UFBa/UEFS, 2000).

RABAÇA, C. A. & BARBOSA, G. *Dicionário de Comunicação.* Editora Codecri, Rio de Janeiro. RJ. 1978.

RAMOS FILHO, W. *O Fim do Poder Normativo e a Arbitragem.* São Paulo. SP. LTr. 1999.

REBOUL, O. *A Retórica.*

REGINA, J. E. M. *Filosofia Latino-Americana e Filosofia da Libertação.*

RINALDI, D. *Ética da diferença.* Rio de Janeiro: EdUERJ: Zahar, 1996.

SMART, B. *A Pós-Modernidade.* Razão Moderna, Imaginação Pós-Moderna. Introdução às Teorias do Contemporâneo. São Paulo. SP. Loyola.

ULLMO, J. *O Pensamento Científico Moderno.* Flammarion.

RUSS, J. *Dicionário de Filosofia.* Editora Scipione São Paulo. SP. 1994.

TEIXEIRA FILHO, J. *Conhecimento, Tecnologia e Organização.* 1996.

TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade.* 3a. ed., Rio de Janeiro. Vozes, 1994.